Jaeger

# Aristotele

WERNER JAEGER

# ARISTOTELE

## PRIME LINEE DI UNA STORIA DELLA SUA EVOLUZIONE SPIRITUALE

«LA NUOVA ITALIA» EDITRICE
FIRENZE

Η ΓΑΡ ΝΟΥ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΖΩΗ

Arist. *Metaph.*

## PREFAZIONE DELL'AUTORE ALL'EDIZIONE ORIGINALE

*Il carattere di questo libro, che è ad un tempo ricerca e quadro d'insieme, esige un breve cenno di accompagnamento.*

*Esso non intende di offrire un' esposizione sistematica, bensì un' analisi, che procede dagli scritti di Aristotele e in essi persegue le tracce obliterate della sua formazione interiore. La cornice biografica ha il solo scopo di rendere perspicuo lo scindersi del complesso, finora indistinto, degli scritti in tre diverse fasi di sviluppo. Data la povertà del materiale, il quadro che in tal maniera si ottiene resta certo frammentario. Fa però risaltare, nei suoi contorni, una visione d'insieme intrinsecamente più chiara della figura spirituale di Aristotele e dei motivi dominanti del suo pensiero, che torna a vantaggio della ricerca storica dei problemi e dei principî filosofici. L'autore non ha tuttavia avuto l'intento di fornire un contributo alla costruzione sistematica della filosofia, bensì d'illuminare il periodo di storia dello spirito greco, che porta il nome di Aristotele.*

*I risultati di queste ricerche sono stati da me esposti ripetutamente, in corsi alle università di Kiel e di Berlino, fin dal 1916: e da allora data, nella sostanza, anche la forma dell'esposizione, eccettuato il capitolo conclusivo. Della letteratura critica apparsa in seguito, che del resto non offre molto quanto ad Aristotele, ho tenuto conto soltanto per le novità che ne ho appreso o per le*

*tesi da cui debbo dissentire. E si cercheranno invano anche risultati di ricerche più antiche, quando esse concernevano solo infruttuosi cambiamenti di opinioni o di forme espositive di Aristotele: cose che non hanno niente che vedere con la sua evoluzione. Anche meno, poi, si poneva l' esigenza di un' analisi di tutti gli scritti di Aristotele, che fosse scopo a sè stessa, e di una ricerca microscopica di tutte le loro stratificazioni, quando si trattava soltanto di chiarire, con esempî perspicui, il fenomeno spirituale della sua evoluzione, nel suo effettivo significato.*

*Esprimo infine il più profondo senso di gratitudine alla Casa Editrice, che con coraggiosa fiducia ha assunto in pieno, nonostante lo sfavore dei tempi, il rischio della pubblicazione di questo libro.*

*Berlino, Pasqua del 1923.* *W. J.*

## PREFAZIONE DELL'AUTORE A QUESTA TRADUZIONE

*Che del mio « Aristotele » appaia un'edizione italiana, non molto tempo dopo quella inglese pubblicata dalla Clarendon Press, è per me causa di viva soddisfazione, in quanto io mi sento, fin dalla giovinezza, legato da stretti vincoli alla scienza italiana, e specialmente in quanto saluto con sincera ammirazione e simpatia il rifiorire, che in essa si manifesta, degli studî sulla filosofia antica. Sono grato anzitutto alla Casa editrice, che ha il merito di aver reso possibile, con la sua iniziativa, questa versione, e non meno al traduttore, che ha sottratto ai suoi lavori personali di storia della filosofia greca il tempo e lo sforzo dedicati a questa fatica, al fine di rendere il mio libro accessibile a una più vasta cerchia di suoi connazionali.*

*Ho approfittato volentieri di questa occasione per correggere sviste e inserire aggiunte, atte a fornire ulteriori conferme particolari alle tesi da me sostenute. Così, p. es.,*

*mi è stato possibile aggiungere alcune testimonianze antiche, in genere trascurate nonostante la loro importanza, dell'idea di uno sviluppo delle intuizioni filosofiche di Aristotele. Non potevo invece naturalmente propormi, per una traduzione, il compito di discutere tutta la vasta letteratura critica che la pubblicazione del mio libro ha fatto venire in luce. Per una simile discussione ci vorrebbe un libro, che io non ho il tempo di scrivere, avendo da dieci anni orientato le mie indagini verso altri campi di studio. Ad Aristotele io tornerò bensì, ma solo in veste di editore, quando l'edizione delle versioni latine medievali d'Aristotele, che è stata intrapresa dall'Unione internazionale delle Accademie e che sarà pubblicata in Italia, avrà proceduto tanto innanzi da far sì che l'Accademia di Berlino possa adempiere a quello che per essa è uno storico impegno d'onore: possa cioè sostituire quella sua vecchia edizione delle opere dello Stagirita, che un secolo fa fece epoca, con un'edizione nuova e conforme al livello critico dei nostri tempi, qual'è divenuta possibile specialmente dacchè è compiuta la pubblicazione dei ventotto volumi in cui essa medesima ha edito i commentatori greci di Aristotele. Ma so bene:* vita brevis, ars longa.

*W. J.*

*Berlino, 1° marzo 1934.*

# IL PROBLEMA

Aristotele è il primo pensatore che abbia, nello stesso tempo, fondato la sua filosofia e l'inquadramento storico della propria personalità speculativa, e con ciò inaugurato una nuova, interiormente complessa e più responsabile, forma di consapevolezza filosofica. Il creatore dell'idea dello sviluppo storico dello spirito concepisce anche la propria opera come il risultato di una evoluzione dipendente solo dalla legge intrinseca alla cosa, e anzi fa apparire dappertutto, nella sua esposizione, i proprî pensieri come il frutto immediato della critica dei suoi predecessori, in particolare di Platone e della sua scuola. È stato quindi un concetto filosofico e aristotelico quello a cui si è obbedito quando lo si è seguito in tale intento, e si è cercato di comprenderlo storicamente in funzione di quegli stessi presupposti, su cui egli costruì il suo edificio scientifico.

Il filologo, il quale è abituato a valersi del giudizio che una personalità storica porta su se stessa come di fonte non del tutto obiettiva, e a non trarre da esso il suo criterio di misura, non può meravigliarsi del fatto che tutti questi tentativi non abbiano condotto a una viva peretrazione del carattere filosofico di Aristotele, tanto più in quanto si cominciò col giudicarlo in funzione dal suo modo d'intendere i predecessori: come

se mai un filosofo potesse, in questo senso, comprendere i suoi predecessori. Tuttavia ci può essere un solo criterio positivo per valutare l'individua creazione di Aristotele: e questo non è nel modo in cui egli critica Platone, bensì nel modo in cui egli stesso platonizza (perchè ciò significa, per lui, filosofare). A spiegare perchè egli abbia fatto procedere la scienza in quella determinata direzione, non basta la storia precedente della scienza, ma occorre anzitutto la sua propria evoluzione filosofica; per lo stesso motivo onde anch'egli non deduce soltanto dai predecessori la posizione di Platone nella storia del pensiero greco, ma la spiega come prodotto dell'incontro della sua originalità creatrice con quegli influssi storici. Se è vero che nella considerazione del divenire spirituale l'elemento creativo ed originale non deve avere, nelle grandi individualità, troppo breve parte, è vero di conseguenza che la complessiva evoluzione storica ha bisogno di essere integrata con l'evoluzione organica della singola personalità. Lo stesso Aristotele segnala lo stretto nesso di evoluzione e forma: « forma impressa, che vivendo si sviluppa », è il concetto fondamentale della sua filosofia. Scopo ultimo è per lui quello di conoscere la forma e la entelechia attraverso gli stadî del suo accrescimento. Solamente così l'elemento normativo di una « struttura » spirituale viene in immediata evidenza, come ancora Aristotele già dice, al principio del suo corso di lezioni sulle forme primitive della vita statale: « Allo stesso modo che in ogni altro campo, anche qui la retta considerazione si ottiene soltanto quando si scorgano le cose nel loro svolgersi dalle prime origini ».

È uno dei quasi inconcepibili paradossi, di cui è pur ricca la storia della conoscenza umana, il fatto che sino ad oggi (quando si prescinda da qualche singola manifestazione, non priva di merito ma affatto parziale e

perciò rimasta inefficace) non si sia mai applicato il principio dello sviluppo organico allo stesso autore di tale principio. Si può senza esagerazione dire che in un'età, in cui è stata messa insieme un' intera letteratura circa il processo evolutivo di Platone, dell'evoluzione di Aristotele non parla che qualcuno, e comunque quasi nessuno sa nulla. Questa tenace trascuratezza per uno dei problemi più vitali della storia dello spirito antico ha conclusivamente esercitato tanta suggestione, che nella non applicazione della considerazione storica ad Aristotele si è persino veduta una specie di simbolo della sua ideale differenza rispetto a Platone. E mentre la storia dell' evoluzione platonica minaccia di rendere a poco a poco gli osservatori insensibili per l' impeto costruttivo, che costituisce una delle forze fondamentali del pensiero di Platone e lo distingue da tutti i filosofi precedenti, ci si è all' incontro abituati a considerare la questione della cronologia e dello sviluppo della dottrina aristotelica e delle sue fonti quasi come un segno d' inintelligenza filosofica. La monade infatti, che al di fuori del tempo reca in sè il germe di ogni particolarità, sarebbe, appunto, il sistema.

La ragione fondamentale, per la quale finora è mancato il tentativo di una storia dell' evoluzione aristotelica, è stata, in una parola, la concezione scolastica della sua filosofia come rigido schematismo concettuale, il cui apparato dialettico dominavano abilmente i commentatori, senza tuttavia aver sempre un' idea e un' esperienza personale delle forze motrici della ricerca aristotelica, del singolare concorso di penetrante, astratta apodittica e d' intuitivo, organico senso della forma. Lo spiritualismo di Aristotele è saturo di intuizione e realtà: il suo faticoso rigore dimostrativo è solo il vincolo salutare, che la sanguigna vitalità del quarto secolo ha imposto a se stessa per ascesi pedagogica. Il principio dell' incom-

prensione era già implicito nella separazione delle parti in stretto senso filosofiche della dottrina aristotelica, e cioè della logica e della metafisica, dall' indagine empirica della realtà quale si venne compiendo nel Peripato fin dalla terza generazione. E per quanto grande sia stato più tardi il merito della scuola dei commentatori inaugurata da Andronico (1° sec. a. C.), alla quale anzitutto dobbiamo la salvezza degli scritti dottrinali, e per quanto superiore, per rigore di concezione filosofica, fosse il loro tradizionalismo fedele alla lettera a paragone dei miseri seguaci di Teofrasto e di Stratone, neppure questo moto di ritorno ad Aristotele arrecò una rinascita dello spirito originario. Mancava ad esso la feconda base di una scienza della natura e dello spirito in costante progresso, e con ciò quella fruttuosa azione reciproca di esperienza ed elaborazione concettuale, dalla quale le idee speculative di Aristotele avevano attinto la loro malleabile e pieghevole forza. D' allora in poi, nella comprensione di Aristotele, non vi è più soluzione di continuità: alla tradizione dei commentatori si connette l' aristotelismo orientale, e ad esso quello occidentale, senza lacune. Il peculiare carattere di entrambi, la cui efficacia educativa sul loro tempo non può del resto esser mai valutata abbastanza, è in quella stessa scolastica puramente concettuale, che già al mondo antico aveva sbarrato il passo per una viva comprensione di Aristotele. Non si era in condizione di comprendere la sua filosofia come il prodotto del suo singolare genio e dello stato dei problemi, storicamente dati, del suo tempo, e ci si atteneva perciò solo alla « forma impressa », senza sospettare come la sua vita si fosse svolta. Frattanto, e solo per colpa del tradizionalismo, era intervenuta la perdita di una delle fonti principali per la conoscenza dell' evoluzione di Aristotele, cioè dei dialoghi e delle lettere; e con ciò era anche ostruito l' accesso al mondo della sua umana personalità.

Così accadde che il ridesto amore per l' antichità, provocato dall' Umanesimo, non portò quanto ad Aristotele ad alcun cambiamento, tanto più in quanto egli appariva come il principe di quella scolastica medievale, che da un lato Lutero e dall' altro gli umanisti disprezzavano con pari energia. Fra tutte le grandi figure della filosofia e letteratura classica, il solo Aristotele non ha goduto di alcuna rinascita. Ognuno, certo, sapeva che egli era una grande forza, una delle basi del mondo moderno: ma egli rimaneva un elemento di tradizione, e proprio per il fatto che si aveva ancora troppo bisogno della sua scienza, pur dopo l' età dell' Umanesimo e della Riforma. Tanto Melantone quanto i Gesuiti hanno costruito la loro teologia sulla sua metafisica; Machiavelli ha estratto le sue regole dalla politica, i critici e i poeti francesi dalla poetica. Alla logica hanno attinto tutti i filosofi, anche molto dopo Kant; all' etica, moralisti e giuristi.

Quanto ai filologi, non era tanto un troppo forte interesse per il contenuto a impedir loro di penetrare sino all' interna forma del suo pensiero, quanto il gretto e formalistico concetto dell'antica prosa d'arte, quale gli umanisti avevano nuovamente messo in onore. Essi hanno, certo, studiato acutamente gli scritti superstiti di Aristotele, e cercato di stabilirne il testo; ma il nuovo senso stilistico era esteticamente urtato dallo stato di incompiutezza in cui essi sono tramandati. Si applicava ad essi un criterio di stile letterario, contro le cui norme essi urtavano continuamente e che era loro del tutto estraneo. Si confrontava ingenuamente lo « stile » degli scritti dottrinali coi dialoghi di Platone, e ci si entusiasmava della meravigliosa arte di questi, mentre si tentava di trasformare violentemente le trattazioni aristoteliche in manuali leggibili mediante ogni sorta di interventi razionalistici, atetesi di parti incomode e trasposizioni di libri interi o di singole frasi. Questa specie di critica nacque

dal misconoscimento di quella forma provvisoria, che è così significativa per lo spirito della filosofia aristotelica e dalla quale deve muovere ogni suo intendimento storico. Anche in Platone, certo, l' importanza del problema della forma per la conoscenza del suo peculiare spirito è stata a lungo, ed è sempre di nuovo, misconosciuta; particolarmente la filosofia degli specialisti e la filologia dei letterati sono sempre inclini a considerare la forma come qualcosa di letterario, che non ha alcun significato per il contenuto del pensiero platonico, per quanto la connessione di quel pensiero con quella forma sia un fenomeno unico nella storia della filosofia. Tuttavia la maggior parte dei critici sa ormai che lo sviluppo formale è una delle principali chiavi dell' intendimento filosofico di Platone; mentre, nel caso di Aristotele, si vorrebbe aderire tanto più esclusivamente al contenuto, in quanto, si dice, esso «non ha affatto forma». Ma se togliamo di mezzo la gretta idea della forma letteraria, propria della retorica ellenistica (alla quale per poco non dobbiamo ascrivere la perdita delle opere dottrinali di Aristotele, come dobbiamo attribuirle quella della letteratura stoica ed epicurea) ecco che il problema dell' evoluzione storica si pone da sè. Impossibile è infatti spiegare lo stato caratteristico dell' opera lasciata da Aristotele, senza ammettere che essa rechi in sè le tracce di diverse fasi del suo sviluppo. L' analisi degli scritti dottrinali porta da sè a tali concezioni, e i resti dei perduti scritti letterarî la confermano. Primo e inevitabile còmpito di questo libro sarà dunque quello di segnalare anzitutto, in base ai resti delle opere perdute e attraverso l' analisi degli scritti più importanti, come stia a loro fondamento un' evoluzione: conforme, del resto, all' origine stessa del presente lavoro, nato dall' interpretazione degli scritti e dei frammenti a proposito di un' edizione

della *Metafisica*. La critica filologica entra in ogni modo immediatamente in servigio della posizione filosofica dei problemi, perchè si tratta di chiarire non soltanto lo stato esteriore degli scritti come tali, ma anche il modo in cui in esso si manifesta l' energia propulsiva del pensiero aristotelico.

# PARTE PRIMA

# IL PERIODO ACCADEMICO

I.

## L' ACCADEMIA QUANDO VI ENTRÒ ARISTOTELE

Secondo l' attestazione, degna di fede, dei biografi, Aristotele scrisse al re Filippo di Macedonia di essere rimasto vent' anni presso Platone. Avendo egli appartenuto all'Accademia fino alla morte di Platone (348/7), vi entrò, dunque, nell'anno 368/7. In quel tempo egli era nella giovanile età di circa 17 anni[1]. Quando lasciò la scuola, si avvicinava già ai quaranta. Di questi indiscussi dati di fatto si è rimasti troppo poco sorpresi. Certo, nella storia dei grandi pensatori, e forse addirittura in ogni evoluzione spirituale di indipendenti nature creatrici, non si trova altro esempio di un uomo dotato di originalità parimenti profonda, che sia rimasto così tenacemente sotto l' influsso di un genio di tutt' altra natura e di prepotente forza, e sia cresciuto del tutto alla sua ombra. Ora, è difficile trovare un più esatto criterio di misura per la interiore ricettività, e insieme anche per la sicurezza ed energia della capacità creatrice, della relazione, che

---

[1] Della lettera parla la *Vita Marciana*, p. 427, 18 Rose (Ps. Ammon., p. 438, 13; *Transl. lat.*, p. 443, 12). La notizia dell'età di 17 anni non deriva dalla stessa fonte, ma si trovava combinata con la notizia tratta dalla lettera già presso i biografi alessandrini: cfr. per ciò Dionys. Halic., *ad Amm.*, 5 (728 R.).

lega le forze e per ciò stesso le chiama alla luce, con un grande maestro e con la forza spirituale che attraverso di lui obiettivamente agisce, e a cui il giovane consacra l'amore della sua gioventù e la sua prima dedizione, fino al tempo in cui, fattosi maturo al contatto con essa, se ne separa. È questo il tema dell'interiore evoluzione di Aristotele. All'esperienza del mondo platonico, e alla crisi ond'egli passò da quella a se stesso, egli deve la straordinaria tensione dell'intelletto, la cui elastica rapidità pone il suo pensiero a un grado più avanzato rispetto a quello di Platone, nonostante la differenza specifica tra la sua genialità limitata e quella illimitata del maestro. E, d'allora in poi, discendere da quel grado vale quanto girare all'indietro la ruota della Necessità.

Non è lecito considerare la relazione filosofica di Aristotele con Platone, secondo quanto fino ad oggi si è pur sempre fatto, come un'adesione intellettuale a certi principî del maestro e un dissenso da certe altre parti della sua dottrina, allo stesso modo in cui si può concepire la relazione di un odierno professore di filosofia con Kant. Invero, proprio il rilievo del carattere incomparabile della natura di Platone e del suo plastico filosofare ha fatto sorgere dubbî circa la comprensione di Aristotele per il suo modello. Appunto ciò che in Platone è forma, apparizione, mito, deve (secondo questa opinione) essere stato trascurato da Aristotele. La sua critica sembra quasi non colpire Platone, in quanto non tocca per nulla questi lati, pure essenziali alla sua natura. Nella sua astrattezza, essa sembra una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ma quanto miope, anzi scolastica, è una simile accusa! In più di un luogo Aristotele fa comprendere che egli prima di passare alla critica è stato chiaramente consapevole proprio di questa natura dello spirito platonico. Nè altrimenti avrebbe potuto essere, in un uomo in cui onoriamo il creatore della psicologia e della sua applicazione a fenomeni spi-

rituali ed artistici. Proprio lui è stato quello che ha coniato per primo brevi e calzanti parole per designare in Platone quell' elemento poetico, che i critici moderni credono di aver scoperto. L'essenza artistica del dialogo platonico è stata da lui definita più esattamente che dalla maggior parte di quelli. Egli non ha mai creduto di esaurire, con la sua critica delle difficoltà logiche ed ontologiche della dottrina platonica, il suo significato storico e il suo universale contenuto. Tutto ciò è evidente, e non ha bisogno dell' attestazione delle sue stesse parole, per chiunque sa come Aristotele non si avvicinò affatto, inizialmente, con fredda intelligenza critica al mondo della filosofia platonica, ma anzi restò per lunghi anni dominato dall'enorme suggestione della sua figura. Ma altro è comprendere nella sua natura un mondo così complesso, composto delle più varie forze spirituali e affatto singolare nella sua individua manifestazione, come quello platonico, altro volerlo imitare e proseguire come sistema. In questo punto è il bivio tra il platonismo fecondo e il platonismo sterile. Sterile è l' estetizzante, mendace, scimmiesca contraffazione dell' unità spirituale di Platone, il verboso culto dei simboli e termini a lui cari; fecondo è il lavoro intorno ai suoi problemi, al quale Platone stesso attribuisce il valore massimo. Ed esso conduce necessariamente oltre di lui. Fecondo è anche diventar consapevoli, insieme con Aristotele, mercè la considerazione dell'antitesi tra la scienza moderna e la non più riconquistabile unità spirituale di Platone, del carattere unilaterale, se anche tanto necessario, del nostro pensiero. In tempi diversi, Aristotele ha assunto rispetto a questo problema una posizione diversa. A iniziali tentativi d' ingenua imitazione e continuazione del modello platonico segue un periodo in cui egli ha imparato a distinguere tra l'essenza eterna dell' eredità platonica e gli elementi temporali, individuali e perciò irripetibili

della sua formulazione, che egli cerca di eliminare, pur sforzandosi di conservare fedelmente quell'essenza. La filosofia di Platone diviene ora per lui, da compiuta forma, materia per qualcosa di nuovo e più alto. La presa di posizione rispetto a ciò che, con tutta l'anima, egli ha attinto da Platone, si estende attraverso l' intera opera della sua vita, è il filo conduttore della sua stessa evoluzione. Essa lascia intravvedere un progressivo sviluppo, attraverso i cui diversi stadî è dato seguire chiaramente il processo onde il nocciolo essenziale del suo pensiero si libera dalla corteccia. Anche le ultime creazioni recano in sè, in certo modo, la traccia e il sigillo dello spirito platonico, ma in grado più esiguo che quelle di più antica età. Il concetto aristotelico dell' evoluzione può essere applicato a lui stesso: la nuova forma, che vuol realizzarsi nel divenire, si afferma vittoriosamente contro l' opposizione di una materia, per quanto grande sia il valore intrinseco a questa. Essa cresce e trasforma quella dall' interno secondo la sua legge, imponendole la propria figura. Come la tragedia si sviluppa « dal ditirambo » facendogli subire varie modificazioni, finchè essa raggiunge la sua più propria natura (ἔσχε τὴν ἑαυτῆς φύσιν), così Aristotele è giunto dall' elaborazione della filosofia platonica alla formazione di se stesso. La storia della sua evoluzione presenta, coi suoi documenti esattamente determinabili, addirittura una scala del graduale processo in tale direzione, anche se egli non riuscì, in molti punti, ad andare al di là del compromesso. In tali punti i suoi scolari lo hanno spesso capito, più tardi, meglio di quanto si fosse capito egli stesso, cioè hanno cancellato l' elemento platonico e cercato di conservare quello puramente aristotelico. Ma ciò che è specificamente aristotelico è proprio soltanto la metà di Aristotele. Gli scolari non capirono questo: egli ne rimase sempre consapevole.

L' Accademia, in cui Aristotele entrò nel 367, non era più quella dei tempi del *Simposio*, attorno alla cui tavola Platone, nel tumulto dell' entusiasmo, poteva pensar radunati i principi delle arti e delle scienze e i rappresentanti della gioventù ellenica, per udire dalla bocca della veggente il grande mistero della nascita dello spirito da Eros. L' essenza del pensiero di Platone non coincideva più, già da lungo tempo, col simbolo che esso si era creato nelle opere della giovinezza, nella centrale figura filosofica di Socrate. Il suo contenuto e il suo metodo oltrepassavano ampiamente la cerchia dei problemi socratici. Ciò che Socrate era stato per Platone e per la primitiva scuola platonica, Aristotele poteva sentirlo ormai solo attraverso la lettura, e non più per la viva presenza vitale dello spirito socratico, nell' Accademia del decennio tra il '60 e il '50. Testimonianze già classiche di un'ormai conclusa stagione del maestro, il *Fedone* e il *Gorgia*, la *Repubblica* e il *Simposio* sovrastavano come calme divinità alla realtà operosa della scuola. Chi fosse stato, da lungi, allettato da esse a godere la personale presenza di Platone, restava certo meravigliato che in seno a quella scuola filosofica non si celebrassero misteri. Da quelle opere emanava, e splendeva lontano, una forza trasformatrice, una serietà nuova. Questa trovò Aristotele anche nell'Accademia. Ma le classiche dottrine platoniche delle idee, dell' unità e della molteplicità, del piacere e del dolore, dello stato, dell' anima e della virtù, non erano affatto reliquie intangibili per le discussioni degli scolari, ma venivano senza tregua esaminate, difese e modificate, con acuta distinzione dei concetti e minuziosa indagine della loro logica capacità. Decisivo era poi il fatto che a questa comune opera di pensiero partecipassero anche gli scolari. Le figure e i miti dei dialoghi erano, e rimasero, la più peculiare e irripetibile creazione di Platone; all'incontro, la discussione dei concetti divenne il principio che

più tipicamente determinò il carattere dell'Accademia accanto al suo motivo religioso, giacchè soltanto questi due elementi dello spirito platonico potevano esser trasmessi a una tradizione. Quanto maggiore fu il numero degli scolari che egli attirò a sè, tanto più forte divenne la preponderanza di quella rispetto al lato artistico della sua natura. La compressione che il dialettico esercitò sul poeta aveva certo, in Platone, un fondamento proprio nell'effettiva compresenza di tali forze contrastanti, ma fu soprattutto la scuola a condurlo irresistibilmente in quella direzione.

Per l'orientamento spirituale di Aristotele decisivo fu il fatto che proprio al tempo del suo ingresso nell'Accademia cominciasse a svolgersi quella trasformazione così grave di conseguenze, con l'elaborazione della più tarda dialettica platonica. Grazie ai progressi della più moderna indagine platonica possiamo seguire anche con precisione cronologica questo processo nei grandi dialoghi metodologici, che Platone scrisse in quegli anni: il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Parmenide* e il *Filebo*. Il dialogo principale di questo gruppo, il *Teeteto*, fu scritto poco dopo la morte (369) del famoso matematico di cui esso onora la memoria [1]). Esso è tanto più carat-

---

[1]) Per gl'indizî cronologici esterni cfr. gli argomenti decisivi di Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi mathematico* (Diss., Berlino 1914), p. 18 segg. La prova di maggiore evidenza è naturalmente fornita dalle analisi stilistica e filosofica, entrambe confermanti gl'indizî esterni di tarda composizione. Non c'è ormai più nessuno che voglia porre al principio dell'evoluzione platonica, quale dialogo «elementare», (come pur faceva ancora lo Zeller) il *Sofista*, che approfondisce in senso positivo il problema del *Teeteto* e che, come il *Politico* egualmente connesso a questo ciclo, conserva anche la medesima cornice scenica. Le fondamentali ricerche del Campbell sono state accolte in Germania soltanto tardi, ma sono state in compenso confermate in ogni lato dalle indagini più recenti. Decisiva è per ciò la storia dello sviluppo della dialettica platonica, che d'allora in poi si fece strada: cfr. soprattutto le *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslavia 1917 [2ª ed. ampliata, Lipsia 1931]) di J. Stenzel, a cui devo non poco.

teristico per lo spirito dell' Accademia nel tempo in cui vi entrò Aristotele, in quanto in esso e nei dialoghi seguenti (*Sofista, Politico*) il paziente lavoro della scuola, che nelle opere del periodo classico appariva quasi completamente superato, comincia a costringere al proprio servizio l' intera opera letteraria di Platone, lasciando così un quadro della sua fatica, in cui non manca alcun tratto importante. Essenziale per la comprensione di Aristotele e della sua relazione con Platone è che non si parta dalla vaga idea complessiva di « Platone », e si ponga al suo luogo il ben definito concetto dell' astratto e metodologico periodo ultimo della filosofia platonica, iniziatosi nel 369. Con essa era indicato ad Aristotele un orientamento preciso, ed aperto alla sua speciale predisposizione un campo di fecondo lavoro originale.

L' attitudine del puro ricercatore, che distingue Aristotele dal pratico empirismo della socratica e dallo spirito riformatore del primo Platone, e il carattere astratto del suo pensiero, che lo mette in contrasto con la plasticità artistica di quello, non sono tratti che fossero proprî soltanto alla sua personalità. Vi si manifesta la generale tendenza dell'Accademia nel tempo in cui egli le appartenne. Il *Teeteto* è l' apoteosi di questo non socratico ideale di filosofo del tardo periodo platonico. Nella rappresentazione del filosofo, che l' episodio del dialogo pone in bocca a Socrate, il filosofo non appare simile a quest' ultimo, quale con storica fedeltà era stato caratterizzato nell' *Apologia*, bensì al tipo del matematico solitario, i cui tratti hanno palesemente contribuito a determinare il nuovo ideale teoretico. Non di ciò che sta in cielo o è sotto la terra, ma solo dell' uomo si era dato pensiero Socrate. Il *Teeteto* chiama invece l' anima filosofica γεωμετροῦσα e ἀστρονομοῦσα [1]). La realtà pros-

[1]) *Theaet.*, 173 E-174 A.

sima le appare indifferente: essa disprezza il pratico tendere ed operare, cioè proprio la vita di quegli uomini tra cui Socrate aveva cercato di preferenza i suoi ascoltatori, ed erra in lontananze sublimi, secondo la solenne espressione attinta a Pindaro.

Nel *Teeteto* si accenna già, con chiare parole, anche alla prossima apparizione del *Parmenide*, che con molta probabilità è stato scritto prima ancora della continuazione del *Teeteto*, cioè del *Sofista* e del *Politico*, ed era quindi forse già pronto quando Aristotele entrò nella scuola: in ogni caso, non venne alla luce molto più tardi. Non è verosimile che, in così giovane età, Aristotele abbia senz' altro preso, nella nuova cerchia, l' iniziativa di un sovvertimento capitale, quale gli attribuiscono coloro che fanno risalire a lui le obiezioni di questo dialogo contro la dottrina delle idee. Il dialogo attesta quanto l'Accademia, già prima di Aristotele, avesse proceduto nella critica delle ibride proprietà ontologiche ed astratte delle idee: la distinzione delle une dalle altre non poteva essere a lungo evitata. Platone credeva, certo, di poter dominare le difficoltà, ma riconobbe come giustificata, in linea di principio, la faticosa indagine logica ed ontologica delle idee quale è compiuta in questo dialogo e nei seguenti, e aprì con ciò egli stesso la via alla successiva evoluzione. Difficilmente, invece, si potrebbe riconnettere la speculazione aristotelica al *Fedone* o alla *Repubblica* e alla loro dottrina delle idee.

La relazione di Platone con segnalati matematici del suo tempo, come con Teeteto e Teodoro, opposti rappresentanti della generazione giovane e fornita d' interesse filosofico e di quella vecchia, capacissima nel suo campo ma intollerante di filosofia, ha non senza ragione lasciato le sue tracce proprio in un' opera che apparve in quel tempo. Circa il 367 anche Eudosso di Cizico venne ad Atene con la sua scuola, per discutere con Platone e coi

suoi discepoli problemi che agitavano gli uni e gli altri [1]. Fu quello un avvenimento sensazionale, e d'allora in poi vediamo costantemente in relazione con l'Accademia membri di quella scuola di matematica e di astronomia, come Elicone, Ateneo ed altri. Già nella *Repubblica* è dato osservare l'efficacia della nuova scoperta della stereometria, operata da Teeteto. Dai tempi del soggiorno di Eudosso l'interesse per i nuovi tentativi della scuola cizicena, diretti a spiegare i movimenti irregolari dei pianeti con semplici presupposti matematici, occupa un posto dominante nel pensiero di Platone e nei suoi seguaci. Ma anche altri impulsi spirituali provennero da Eudosso: l'orizzonte geografico e storico-culturale si ampliò enormemente. Eudosso recò con sè una più esatta conoscenza dell'Asia e dell'Egitto e riferì, per personale esperienza di molti anni, circa lo stato della scienza astronomica di quelle regioni. Anche per i problemi etici gli si era debitori: la questione, più tardi così decisiva per l'etica aristotelica, dell'essenza e del significato del piacere e del dispiacere, portò negli ultimi anni della vita di Platone a un grande dibattito accademico, a cui presero parte Senocrate, Speusippo e Aristotele con scritti περὶ ἡδονῆς, e lo stesso Platone col *Filebo*. Aristotele, che conobbe Eudosso fin dal principio del suo soggiorno all'Accademia, tratteggia la sua impressione personale, ancora molto tempo dopo, con schietto calore, quando ricorda l'influsso che da lui gli derivò. Eudosso discusse

---

[1] La congettura del Tannery (*Histoire de l'astronomie*, p. 296, n. 4) è confermata dalla *Vita* (p. 429, 1 Rose), secondo la quale Aristotele entrò nell'Accademia al tempo di Eudosso. Qualche compilatore ha, cioè, frainteso l'indicazione cronologica e preso Eudosso per un arconte. Nella fonte era soltanto rilevata la coincidenza temporale dell'ingresso di Aristotele con la presenza di Eudosso. Cfr., sulle tracce di J. Jacoby, E. Sachs, *op. cit.*, p. 17, n. 2.

anche la dottrina delle idee e propose una modificazione del loro concetto [1]).

E, in generale, la scuola platonica prese sempre più ad attirare personalità straniere, e delle più diverse attitudini spirituali. I viaggi avevano condotto Platone in stretto contatto con i pitagorici della cerchia tarentina di Archita, il cui influsso si estendeva fino alla Sicilia. Colà fioriva allora la scuola medica di Filistione, la cui efficacia oltrepassava anche i confini dell' isole, onde dev' esserne fatto idealmente dipendere p. es. uno scrittore e medico come Diocle di Caristo d' Eubea. Con Filistione Platone dev' essere stato in rapporto. L' autore della cosiddetta seconda lettera platonica sembra abbia avuto notizia della sua relazione con lui, e probabilmente anche di un invito di Filistione ad Atene. In ogni modo dietro il ἰατρὸς Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς, non altrimenti designato, della cui annoiata presenza alle sottilizzazioni concettuali degli Accademici parla un comico contemporaneo, si cela, se non Filistione stesso, una reale personalità della sua scuola [2]). Questo racconto può del resto mostrare come Platone curasse sì d' intrattenersi con dotti di ogni disciplina, ma il risultato si restringesse sovente solo alla scoperta dell' abisso invalicabile che separava la scienza ionico-siciliana da ciò che per scienza intendeva Platone. L' ampiezza con cui il *Timeo* fa uso dei

---

[1]) Per le opinioni di Aristotele circa il carattere e la teoria edonistica di Eudosso v. *Ethica Nicom.*, K 2; circa la sua proposta di trasformazione della dottrina delle idee *Metaphys.*, A 9, 991 a 17 e il secondo libro del Περὶ ἰδεῶν (fr. 189 Rose), dove la trattazione era più ampia ed erano contenuti gli argomenti in contrario, poi conservati da Alessandro nel commento al luogo citato della *Metafisica*. Eudosso voleva concepire la *methexis* come immanenza delle idee nelle cose, ed era in ciò combattuto aspramente da Aristotele. Che essa costituisse allora il problema più dibattuto risulta del resto anche dai dialoghi platonici più tardi.

[2]) Epicrate, fr. 287 Kock. Cfr. M. Wellmann, *Fragmente der sikelischen Ärzte* (Berlino 1901), p. 68, e il mio articolo *Das Pneuma im Lykeion* (in *Hermes*, XLVIII), p. 51, n. 3.

risultati della più recente medicina, matematica ed astronomia, non deve nascondere la sovrana libertà con la quale Platone si comporta rispetto alla materia onde crea poeticamente la sua cosmogonia.

Comunque, nella scuola dell'ultimo Platone fu sottoposto a riflessione e discussione un assai ricco materiale, e un Aristotele poteva bene, in tale ambiente, imparare a valutare da sè il significato delle realtà singole, che più tardi divennero tanto essenziali per il suo metodo di ricerca. Tuttavia non si dovrebbe parlare, come oggi si fa comunemente [1]), di un'organizzazione delle scienze nell'Accademia. Le moderne accademie e università non possono far risalire la loro tradizione a Platone, da cui era lontanissimo il pensiero di un'unità sistematica di tutte le scienze, e ancor più lontano quello di una realizzazione pratica di tale unità in un'organizzazione enciclopedica delle discipline scolastiche ai fini dell'indagine dottrinale. Le scienze della medicina, della matematica, dell'astronomia, della geografia e dell'etnologia, i grandi complessi dell'archeologia e della storia, delle arti retoriche e dialettiche, per ricordare soltanto i tipi più notevoli dell'indagine greca, si sono sviluppate ciascuna per sè, nonostante che in certe occasioni si trovassero riunite in singole personalità, e anche allora conducevano indisturbate una vita autonoma. L'idea di veder connessa in un universale sistema delle scienze la loro matematica con la ricerca, condotta da alcuni sofisti, dell'archeologia o della storia della cultura greca, sarebbe apparsa molto singolare a un Teodoro o a un Teeteto. Anche i medici restano affatto indipendenti. Una figura d'eccezione è Democrito, e più tardi Eudosso, che in certa misura anticipa il tipo aristotelico. Quest'ul-

[1]) Sin dal tempo dell'articolo, divenuto celebre, di H. Usener in *Preussische Jahrbücher*, LIII (1884), ristampato in *Vorträge und Aufsätze*, p. 69.

timo fu un prodigio di versatilità e unì matematica e astronomia con geografia ed etnologia e con studî medici e filosofici, conducendo ricerche originali nei primi quattro campi di indagine.

Quanto a Platone, tutto il suo sforzo era esclusivamente orientato verso l'« ente ». Se si vuole inserirlo nella tradizione del pensiero greco, egli prende posto tra i rappresentanti dell'indagine circa l' *οὐσία*, a cui egli diede un nuovo orientamento con la dottrina delle idee, e che anzi risuscitò senz'altro a vita nuova. Dalla teoria delle idee non si può dire che egli discenda alla molteplicità, al mondo empirico, perchè la sua ricerca mira soltanto all'unità e al soprasensibile. La direzione della sua indagine parte dal mondo dell'apparenza e procede verso l'« alto ». Solo per le esigenze della speculazione concettuale egli giunge all'elaborazione del metodo della divisione logica, che più tardi acquista in Aristotele così enorme importanza per il dominio empirico tanto del regno animale e vegetale quanto del mondo dello spirito. Ma per Platone non si tratta ancora dell'ordinamento sistematico delle realtà singole, che per lui giacciono al di sotto della sfera dell'*eidos* e sono assolutamente ἄπειρον, e quindi inconoscibili. Per Platone il concetto dell'individuo (ἄτομον) è quello dell'*eidos* più basso e non ulteriormente divisibile, che per lui designa il limite tanto della scienza quanto del concetto di realtà, nella direzione del mondo apparente. Le molte divisioni logiche di piante e di altre cose, di cui parla il comico Epicrate e che apparivano agli estranei come l'elemento più caratteristico e straordinario nell'attività degli Accademici (anche la grande opera di Speusippo, intitolata *Le somiglianze*, sembra non avesse per argomento che quelle) non erano compiute per interesse alle cose in sè, ma per conoscere le relazioni logiche dei concetti: e fu in tal senso che allora apparvero nell'Accademia

anche libri di ogni sorta col titolo di *Divisioni*. Nella divisione delle piante si mirava a una positiva botanica tanto poco quanto Platone, nel *Sofista*, intendeva di studiare i sofisti nella loro realtà storica [1]).

La via, che da queste divisioni della realtà esistente conduceva al progetto di una scienza unitaria, e pur divisa in tante scienze particolari per quante parti si davano della realtà (ὄν), non era più molto lunga; ma a tale conclusione si giunse solo quando il concetto aristotelico della realtà ebbe soppiantato il concetto trascendente dell' essere platonico [2]). Degno di riflessione è comunque il fatto che solo mercè la filosofia concettuale degli Attici e il loro gusto per le divisioni logiche l' idea di una superiore connessione sia stata importata nelle singole scienze, che si erano già sviluppate indipendentemente. È ormai quasi impossibile calcolare, caso per caso, i vantaggi e i danni arrecati dalla realizzazione di quell' idea. Certo sono stati, gli uni e gli altri, notevolmente grandi. Una completa compenetrazione di tutte le scienze, ciascuna delle quali conserva pure in sè una sua anima e un proprio principio informatore, mercè lo spi-

---

[1]) Nel frammento sopra citato Epicrate non dice che i Platonici si occupassero effettivamente di argomenti botanici: ciò su cui scherza è la mania di divisione logica, che dà maggiore importanza alle relazioni concettuali che alle cose stesse:

> περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
> διεχώριζον ζῴων τε βίον
> δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη,
> κᾆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
> ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

Qui βίος non è la δίαιτα degli animali, bensì è sinonimo di φύσις e di γένος; e termini di schietta dialettica platonica sono anche quelli del «definire», «dividere», «esaminare» i concetti. I frammenti degli Ὅμοια di Speusippo si trovano ora raccolti in P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis* (Dissert., Bonn 1911). Già il titolo mostra a che si mirasse in quest' opera.

[2]) Arist., *Metaph.*, Γ 2, 1004 a 2: τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι.

rito universale di una determinata filosofia, non si è mai tradotta in realtà in periodi di vivace sviluppo dell' indagine scientifica. Una parziale compenetrazione si ebbe soltanto quando la filosofia passò al comando di grandi indagatori, che la permearono dello spirito di singoli e determinati rami della ricerca scientifica, o per l' intervento di nature spirituali di duplice attitudine. Aristotele, Leibniz, Hegel sono gli esempî più significativi, e tra loro assai diversi, di questo tipo spirituale.

Anche Platone possedeva una particolare comprensione scientifica per questioni matematiche, in modo da poter seguire gl' importanti progressi che quella scienza allora compiva. E lo interessava anche l'astronomia, per quanto in essa era allora accessibile al pensiero matematico. Della fisica degli elementi egli si occupò seriamente più tardi, nella speranza di trovare una deduzione matematica delle differenze qualitative dei cosiddetti elementi di Empedocle, che egli voleva concepire come meri stati di aggregazione. Per quel che riguarda il mondo fenomenico, egli rivolse altrimenti la sua attenzione solo al campo della medicina e a quello etico-politico, in cui, specialmente per la composizione delle *Leggi*, mise insieme un ampio materiale concernente il diritto penale e la storia della cultura. La tendenza allo studio delle realtà singole cade quindi nel periodo in cui Aristotele era membro della scuola. L' impulso spirituale, che questi trasse da quelle nuove fonti di storia della politica, s' intravvede nelle numerose coincidenze della sua *Politica* con le *Leggi* di Platone. Per gli studî matematici, particolarmente esercitati nell'Accademia, gli mancavano disposizione e inclinazione, appena si uscisse dall' elementare. Per il dominio della natura organica, in cui doveva poi manifestarsi la sua peculiare genialità, egli non trovava invece nell'Accademia alcun impulso spirituale.

Per quanto fruttuoso e duraturo per la sua filosofia sia stato l' influsso che sul giovane Aristotele esercitò il contatto con il rigoroso e metodico procedimento delle diverse scienze, e per quanto quel procedimento debba essere stato congeniale alla sua natura, più forte di tutti questi influssi fu tuttavia per lui quello della personalità di Platone, il cui spirito introspettivo e plastico sovrastava a quei fecondi campi di ricerca. Esso attrasse, d'allora in poi, tutto il suo operoso interesse.

Non abbiamo intenzione d' illustrar qui gl' influssi che la personalità di Platone esercitò sui contemporanei, o di restringere in una breve formula la sua posizione nella storia della scienza. Per uno spirito predisposto come quello di Aristotele, quest' ultimo problema doveva costituire il perno di tutto il suo ulteriore atteggiamento nei riguardi del maestro. Tenendo conto della sua lontananza da tutta la scienza d' allora e di oggi, si è dato a Platone il nome di mistico, e lo si è perciò espunto dal vero e proprio processo evolutivo dei problemi scientifici. Se questa soluzione sbrigativa dell' enigma fosse esatta, difficilmente si capirebbe perchè egli abbia influito così profondamente sulle sorti della scienza. Certo, gli elementi da cui si è svolta l' opera di Platone appartengono ad altre sfere che a quelle della ἱστορία ionica o dell' intellettualismo illuminato dei sofisti, le quali, nonostante la grande lontananza che le separava, apparivano allora senz' altro come le forme della scienza. Il primo di quegli elementi, la φρόνησις di Socrate, era solo esteriormente simile al razionalismo dei sofisti, e aveva la sua intima radice nel dominio, sin allora ignorato dalla scienza e dalla filosofia greca, dell' assoluta consapevolezza morale. Essa esigeva un nuovo, metempirico concetto dell' intuizione interiore. Quando Platone poneva ad oggetto della socratica φρόνησις un essere soprasensibile e concepiva questo come « forma »,

introduceva nel mondo del pensiero socratico due ulteriori elementi, che erano estranei alla scienza d'allora. L'uno era l'*eidos*, il risultato di una lunga evoluzione artistica e visiva dello spirito greco; l'altro era la speculazione concettuale circa l'οὐσία, che da lungo tempo era stata messa in tacere e a cui egli diede nuovo nutrimento col problema dell'uno e dei molti e vivace contenuto intuitivo con la concezione delle idee. Se consideriamo poi come quarta forza il dualismo del mito orfico dell'anima, a cui Platone era incline per innata vocazione e che piantava forti radici nel terreno del nuovo e soprasensibile concetto dell'essere, e vi aggiungiamo l'energia creatrice di miti della fantasia platonica, non è difficile farsi un'idea del modo in cui Platone doveva influire sui comuni uomini di scienza del suo tempo come una mescolanza di poeta, maestro di virtù, critico e profeta, alla quale non apportava essenziale modificazione neanche il rigore con cui egli si legava ai ceppi del suo nuovo metodo. Ma se è vero che, con tutto ciò, sulla personalità platonica facevano perno quelle di Teeteto, di Eudosso e di Aristotele, cioè dei più geniali pionieri della ricerca scientifica che abbia prodotto il quarto secolo, ecco che è condannata la prudenza di chi, per insufficiente idea della complessità delle vie dello spirito, vorrebbe cancellare dalla storia della scienza il più fecondo rivoluzionario del pensiero filosofico, solo perchè egli non ha messo innanzi nuovi fatti e risultati, ma scoperto affatto nuove dimensioni dello spirito.

Tanto a un Aristotele quanto a un Eudosso non poteva restar celato come nell'opera filosofica di Platone fossero fuse insieme la scoperta di oscure regioni dell'anima, nelle quali non era ancora penetrato l'occhio di alcuna conoscenza oggettiva, e specifici ritrovati scientifici ed elementi mitologici. La necessità di questa fusione non era affatto dipendente dalla sola inclinazione

soggettiva del creatore, bensì era una formazione storicamente determinata, i cui momenti furono designati più tardi da Aristotele con comprensione egualmente profonda sia nel senso prammatico che in quello personale. In un primo tempo, tuttavia, egli s' immerse con tutta l'anima nelle totalità di quel mondo incomparabile, come dimostrano i resti dei suoi primi scritti; e proprio gli elementi non scientifici della filosofia platonica, quello metafisico e quello religioso, segnarono nel suo spirito l' orma più profonda e duratura. Questi influssi dovettero incontrarsi, in lui, con una capacità ricettiva particolarmente acuta. L' ulteriore complesso dei suoi problemi si sviluppò, per la massima parte, dal contrasto in cui quelli lo posero più tardi con la sua disposizione metodica e scientifica, e la loro forza è dimostrata nel modo migliore dal fatto che egli non ne fece mai getto, pure avendo proceduto, in ogni campo scientifico, oltre i limiti platonici. Il giovane Aristotele cercò e trovò in Platone la guida per una nuova vita, proprio come quel buon contadino corinzio, di cui egli, nel suo dialogo *Nerinto*, racconta come dalla lettura del *Gorgia* di Platone fosse stato spinto ad abbandonare l' aratro e a cercare e seguire il maestro.

Platone ha chiarito, nella settima lettera, come l'esercizio del bene sia strettamente connesso con la sua conoscenza. La conoscenza, a cui Socrate attribuiva la capacità di render buoni gli uomini, è diversa da ciò che di solito ha quel nome nella scienza. Essa è un sapere creativo e accessibile soltanto all' anima, che abbia affinità di natura con ciò che dev' essere conosciuto, il buono, il giusto, il bello. Nulla è negato con tanto appassionata energia da Platone, anche nella sua più tarda età, quanto il principio che l' anima possa conoscere ciò che è giusto senza essere essa stessa giusta [1]). In ciò, e non nel-

[1]) Plat., *epist. VII*. 344 A.

l'organizzazione delle scienze, era il significato della fondazione dell'Accademia platonica. Tale significato si mantenne vivo fino all'ultimo, come dimostra la lettera della vecchiaia di Platone: lo scopo è quello della convivenza (συζῆν) delle persone elette, le quali, allevata la loro anima nel bene, possono per la loro superiore attitudine spirituale divenir partecipi di quella conoscenza « conclusivamente illuminante », della quale Platone dice che il commercio con essa non gli sembrava alcun bene per la massa degli uomini, ma solo per quei pochi che, con piccolo avviamento, erano capaci di trovarla da sè [1]).

---

[1]) Plat., *epist. VII*, 341 C-E.

## II.

## LE OPERE GIOVANILI

Aristotele ha scritto una serie di opere dialogiche, ai cui resti purtroppo non si pensa come si dovrebbe. Ciò accade non soltanto perchè in genere si preferisce lasciare ai filologi la noia dello studio dei frammenti, ma anche per la persuasione, saldamente stabilitasi fin dalla tradizione della scuola peripatetica, che il vero e proprio Aristotele sia quello dei grandi trattati dottrinali. Eppure anche per l' esatta comprensione di questi ultimi e della loro posizione c' è molto da imparare dai resti dei dialoghi perduti. Sarebbe già una notizia della più alta importanza, se in virtù di quelli potessimo stabilire, circa la relazione delle due specie di scritti, il solo fatto che i dialoghi composti secondo il modello platonico cadano quasi tutti nella giovinezza di Aristotele, e che nella più tarda età egli si sia di conseguenza astenuto quasi del tutto dall' attività letteraria. I cosiddetti scritti dottrinali non sono infatti che il sostrato scritto di una vasta attività didattica e scolastica. Certo, anche questa regola ha le sue eccezioni. L'*Alessandro o Sulla colonizzazione* dev'essere, stando al titolo, un dialogo, la cui data cade nel tempo in cui la politica asiatica del Re, non condivisa

da Aristotele, gli faceva sembrare desiderabile una pubblica scissione da Alessandro in cospetto al mondo ellenizzato. Questo ritardatario è dunque venuto in luce per una particolare occasione giornalistica. Lo stesso può dirsi, *mutatis mutandis*, della silloge delle 158 costituzioni, la quale, come ha mostrato la *Costituzione degli Ateniesi*, era di proposito destinata al pubblico e scritta in stile chiaro e vivace. Nonostante queste eccezioni, resta valida la regola che Aristotele, nel corso della sua evoluzione, modificò in maniera decisiva la sua opinione circa il bisogno che la scienza avesse di esposizione letteraria, e circa la relazione dell' attività letteraria con quella della vera e propria produzione scientifica.

In Platone è elemento primario, in origine, l' intento costruttivo e plastico. Egli non scrive per esporre il contenuto della sua dottrina. Quel che l' attrae è il compito di rappresentare l' uomo filosofico nel momento drammaticamente fecondo della ricerca e della scoperta, dell'aporia e del conflitto. E ciò non in un' esercitazione meramente intellettuale ma in lotta con tutte le forze, della pseudoscienza, del potere politico, della società, delle proprie tendenze, con le quali lo spirito della filosofia platonica doveva necessariamente venire in urto. Secondo l' originaria intuizione platonica, la filosofia non è un campo di scoperte teoretiche, ma una riforma di tutti i fondamentali elementi della vita. Si pensi, per esempio, al duello del *Gorgia* fra Socrate e Callicle, rappresentante della concezione politica e sociale fondata sulla forza egoistica, o alla paradossale raffigurazione del filosofo contenuta nel *Teeteto*. Coi dotti colloqui di Giordano Bruno, di Hume o di Schopenhauer questi dialoghi hanno in comune soltanto il nome. Platone compone la tragedia del filosofo. In nessun caso egli espone sotto maschera stilistica semplici modificazioni delle sue opinioni teoriche, come poi fanno i suoi imitatori.

Nello sviluppo della forma platonica, il gruppo di dialoghi che è inaugurato dal *Teeteto*, contemporaneo all'ingresso di Aristotele nell'Accademia, è diviso dai precedenti da un abisso, nello stesso modo in cui, dal punto di vista del contenuto, annuncia uno spostamento dell'interesse centrale della sua filosofia nel senso della metodologia e dell'astrazione analitica [1]). L'equilibrio armonico degli elementi artistico e filosofico è in queste tarde opere perturbato a favore del contenuto scientifico. Nel *Teeteto* appaiono per la prima volta disarmonie, che orecchi raffinati avrebbero potuto chiaramente percepire. Esse non derivano tanto da un'esteriore disuguaglianza in fatto di elaborazione formale, quanto dal trionfo dell'astratto interesse metodologico sull'impeto drammatico, e dal conseguente svolgimento di un tema, che procede per la sua piana e diritta via. Chi è capace di avvertire la peripezia e il groviglio del nodo drammatico anche nel campo della metodologia e dell'elaborazione di concetti astratti, ritroverà certo anche qui il Platone costruttore di drammi. Ma, nonostante ogni acume della costruzione logica, è pur sospetto il fatto che proprio il *Teeteto* sia apparso per lo più ai filosofi moderni come il « capolavoro scientifico » di Platone. Esso si avvicina molto, nel fatto, a un'opera di critica dottrinale; e non è un caso che proprio nell'introduzione del *Teeteto* Platone parli del metodo di composizione dialogica da lui fino allora seguito, per annunciar semplificazioni fondate

---

[1]) Il problema della forma è stato posto per la prima volta in profonda relazione genetica con l'evoluzione filosofica di Platone da J. Stenzel nella conferenza *Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges*, pubblicato in *Jahresber., d. Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Kultur*, 1916, e ristampato nelle *Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik*, Breslavia 1917, p. 123 segg. [2ª ed., Lipsia 1931, *ibidem*]. Per i dialoghi più tardi cfr. il capitolo *Die neue Dialogform und die neue Methode, ibid.*, p. 45 segg.

sul suo intento di dar maggior adito alla chiarezza scientifica e all' immediatezza dell' espressione [1]).

Nel *Sofista* e nel *Politico* diventano anche più evidenti le difficoltà in cui la forma dialogica fa ora incorrere Platone. L'applicazione a un dato concetto del metodo della divisione, discendente grado a grado dall' universale al particolare, è in se così poco drammatica e così monotona, che il protagonista del dialogo, nel principio del *Sofista*, deve porre i suoi interlocutori di fronte alla scelta tra il non interromperlo troppo spesso o l'ascoltare una sua esposizione continuata [2]). Con ciò è chiaramente abbandonato il tipo socratico del dialogo maieutico, e riconosciuto che il dialogo si è ormai abbassato a mera elaborazione stilistica e ad ornamento inorganico. Il *Timeo* e il *Filebo* non fanno eccezioni a questa regola. Ciò che al lettore appare esteriormente come dialogo è qui solo un trasparente velo stilistico, gettato sopra a un contenuto puramente dottrinale. Il *Timeo* attinge la sua possente efficacia a tutt' altre fonti che alla vivacità del dialogo, e il *Filebo* si potrebbe tradurre senza difficoltà in un' unitaria e metodica trattazione, già prossima all'*Etica* aristotelica. Nelle *Leggi* scompare anche l' ultima traccia di figurazione drammatica. Si rinuncia consape-

---

[1]) *Theaet.*, 143 B. Nel *Teeteto* è ancora mantenuta la forma esteriore del dialogo socratico, e alla maieutica si allude esplicitamente più d' una volta. Ma proprio l' insistente riflessione circa la natura e i limiti del metodo socratico mostra come Platone si serva ormai, di proposito, di quell' antica forma solo per la preliminare elaborazione confutatoria del problema concernente la definizione della scienza. Lo Stenzel ha giustamente segnalato lo stretto nesso del *Teeteto* col *Sofista*, in cui quei problemi trovano la loro prima soluzione; e nel *Sofista* la forma maieutica è senz' altro messa da parte. Cfr. le conclusive parole di Socrate nel *Teeteto* (210 C): τοσοῦτον γὰρ μόνον ἡ ἐμὴ τέχνη δύναται, πλέον δ' οὐδέν.

[2]) *Soph.*, 217 D. Certo, si deve ancora parlare, qui, ἔπος πρὸς ἔπος, ma a patto che l' interlocutore risponda sempre di sì: e quindi ciò non ha più nulla che fare col dialogo maieutico κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, in cui l' interrogante si astiene dall'esporre la propria opinione e soltanto induce l' interrogato a manifestare la sua.

volmente alla rappresentazione dei caratteri, e il complesso non è che una conferenza in tono di proclamazione solenne, tenuta non da Socrate ma da Platone stesso, lo straniero ateniese [1]). Già dal tempo del *Sofista* la figura di Socrate era stata confinata in parti secondarie: nelle *Leggi* viene logicamente lasciata del tutto da parte. Nel *Filebo* essa affiora ancora per l' ultima volta. Vi sono infatti discussi problemi che già aveva proposto il Socrate storico: ma s' intende che essi sono trattati in tutt'altro senso. Platone li risolve con nuovi mezzi metodici, di cui Socrate non aveva ancora la minima idea. La distinzione del Socrate storico e della filosofia propria è in quest' ultimo periodo compiuta pienamente da Platone. Anch' essa è un sintomo del fatto che l' elemento scientifico e la generale tendenza al dottrinale e al logico portano Platone alla crisi. Il metodo della classificazione e dell' astrazione, ultimo frutto della dottrina delle idee, al quale Platone negli scritti seriori dà il nome specifico di dialettica, ha intrinsecamente trasformato il dialogo polemico sviluppatosi dall'arte confutatoria di Socrate, lo ha svuotato di contenuto psicologico e lo ha confinato al limite della trattazione scientifica. Su questa via, un'ulteriore elaborazione non era possibile. La morte della grande arte del dialogo drammatico, nel suo classico tipo platonico, era soltanto una questione di tempo: la sua radice non era più vitale. Fu questo il momento in cui intervenne il giovane Aristotele [2]).

---

[1]) L'autore dell' *Epinomide* ha, in questo senso, una visione esatta dello stato delle cose quando fa (980 D) che l' Ateniese richiami i due altri personaggi del dialogo a un famoso passo delle *Leggi* con le parole, esulanti da ogni illusione scenica, « se ve ne rammentate, giacché ne prendeste certo appunti (ὑπομνήματα) ». Qui siamo senz'altro in piena lezione accademica.

[2]) Finora non è stato compiuto alcun tentativo di riconnettere il dialogo aristotelico all'evoluzione formale di Platone. R. Hirzel (*Der Dialog*, p. 275) non giunge neppure a porre il problema, in quanto procede adoperando come criterio un ideal tipo medio del

Tutti gli Accademici scrissero dialoghi, ma nessuno in così gran numero e di tanta importanza come Aristotele. Il fatto in sé è significativo per l'atteggiamento della generazione nuova rispetto a Platone. Tutti si son serviti del dialogo come di una forma data, senza preoccuparsi dei limiti entro i quali una simile imitazione fosse possibile. Che il dialogo platonico, nel suo classico fiore, fosse qualcosa di assolutamente irriproducibile, una creatura nata da un concorso, quale non avrebbe potuto più rinnovarsi, di personale energia formatrice, obbiettiva necessità di cose ed esperienza individuale, non appariva ancora chiaro ad essi, tanto più in quanto i Greci erano in genere tratti all'imitazione di ciò che una volta si fosse «scoperto». Per gli scolari il dialogo divenne ora la forma, nella quale la filosofia esoterica acquistava vita e figura, e per ciò ciascuno desiderava di veder poeticamente concretata in tali simboli la forza suggestiva che ad esso veniva dal maestro. Certo, quanto più si fece strada l'idea che Platone, nella sua fusione intima di personalità, vita ed azione, era una grandezza indivisibile, che non si poteva immediatamente tramandare nella sua totalità senza incorrere nella rigidità scolastica o nella superficialità letteraria, tanto maggiore fu la consapevolezza con cui si cercarono forme affatto nuove per il contenuto scientifico, che da quel complesso appariva separabile e quindi tramandabile alla tradizione. Ma questi tentativi, logicamente, non si riallacciarono ai dialoghi, bensì alla orale attività didattica. Caratteristico per l'interiore vicinanza, e assenza di distanziamento critico, del giovane Aristotele rispetto a Platone è il fatto che egli non si

---

dialogo platonico e vedendo il tipo aristotelico solo nella sua antitesi rispetto a quello. I due generi di dialogo nascon per lui solo dalla diversa natura spirituale degli autori, senza che sia tenuto il debito conto delle condizioni di fatto che contribuiscono a quella genesi.

mise subito per questa via, ma anzitutto proseguì la tradizione della forma dialogica. Evidentemente, la specifica essenza platonica viveva per lui più energica ed oggettiva nel dialogo che in qualsiasi altra forma. Dai frammenti superstiti dei suoi dialoghi, dalle imitazioni dei posteri (tra cui è particolarmente da ricordare Cicerone, che a lui si riconnette vivacemente) e dalle informazioni degli antichi possiamo trarre la conclusione che Aristotele fu il creatore di un nuovo genere di dialogo letterario, cioè del dialogo di discussione scientifica. Con giusta veduta, vi si poneva fine al giuoco maieutico della domanda e della risposta, che ormai sussisteva soltanto in apparenza, avendo perduto il suo significato organico fin dal tempo in cui dietro ad esso non si celavano che « lunghi discorsi ». Ma mentre nel vecchio Platone tutto lo sforzo si concentrava nel porre al luogo del dialogo la singola esposizione dogmatica, Aristotele manteneva l'antitesi dei varî discorsi, secondo quanto accadeva di fatto nella vita scientifica della più tarda Accademia. Uno degl' interlocutori doveva assumere la direzione del dibattito, porre il tema e riassumere infine i risultati. Con ciò eran posti, certo, stretti limiti alla possibilità di caratterizzare i personaggi. L' arte della composizione dei discorsi divenne di dominio della retorica e fu elaborata secondo le esigenze del *Fedro* platonico. Maggiore efficacia che la descrizione dei caratteri aveva ora lo spirito complessivo del dialogo: e questo aveva piuttosto acquistato che perduto in fatto di unitaria tonalità suggestiva, pur avendo sacrificato, in compenso, la sua oggettività artistica. Era quindi soltanto una logica conseguenza quella che traeva Aristotele quando, nei suoi dialoghi, finiva per condurre egli stesso la discussione.

Con questa trasformazione non fu certo restituito al dialogo il suo originario significato socratico, ormai tramontato per sempre, ma gli fu ridato, come ai suoi

primordî, un nuovo senso oggettivo, corrispondente alla mutazione dei colloqui nei quali esso continuava ad avere la sua viva radice. La scherma drammatica delle battaglie eristiche, la palestra dei λόγοι, avevano ceduto il luogo alle lunghe disquisizioni e dimostrazioni teoretiche, procedenti per definite vie metodologiche. Si può lamentare questo mutamento, ma esso rispondeva a un' esigenza obiettiva. Anche Platone aveva riconosciuto questa necessità quando aveva abbandonato il dialogo maieutico e la caratterizzazione dei personaggi. Aristotele non condusse alla decadenza del dialogo, come crede di aver accertato la storia letteraria, che non considera le interiori forze motrici, ma gli fece compiere soltanto un inevitabile trapasso a un diverso grado di sviluppo. Il dialogo di discussione scientifica è soltanto l' espressione del fatto che l' elemento scientifico spezzò conclusivamente, in Platone, la sua forma, e la ridusse al proprio servizio. Non si tratta di un semplice fenomeno estetico, ma di un processo dello spirito filosofico, che si crea dall' intimo la propria forma.

Si è soliti di riferire le occasionali espressioni dei posteri circa la differenza specifica del dialogo aristotelico a tutti i suoi dialoghi: ma ciò è impossibile, anche stando soltanto al titolo. *L'Eudemo o sull'anima* e il *Grillo o sulla retorica* devono essere stati ancora prossimi al tipo dell' antico dialogo platonico, quale il *Fedone* e il *Gorgia*. Tra i frammenti dell'*Eudemo* se ne trova uno, che mostra ancora la tecnica socratica della domanda e della risposta [1]). Che Aristotele intervenisse anche in que-

[1]) Arist., framm. 44 Rose (cito secondo l' edizione teubneriana, la cui numerazione dei frammenti diverge da quella precedente dell' Accademia di Berlino). Non si tratta tuttavia di un metodo maieutico di domanda e risposta, ma di un procedimento scolastico in cui chi dev'essere istruito interviene interpellando, e l'altro

sti dialoghi come protagonista è cosa che va messa in dubbio. I dialoghi *Politico* e *Sulla filosofia*, che occupavano due o tre volumi e pei quali ci è attestato che Aristotele stesso appariva come direttore della discussione [1]), si avvicinavano invece evidentemente al tipo della trattazione dottrinale, ed erano quindi totalmente diversi. L'esempio di Platone dovrebbe costituire una sufficiente avvertenza per non ascrivere ad Aristotele una forma rigida e stabilita una volta per sempre. L'evoluzione della sua opera dialogica fa intravvedere tutti i gradi intercorrenti tra il dialogo maieutico e la pura trattazione dottrinale. Essa si svolge parallelamente alla sua evoluzione filosofica, o meglio ne è l'organica manifestazione.

Altri chiari esempî della relazione che intercorre fra singoli dialoghi aristotelici e platonici possono esser dati tenendo particolarmente conto del loro contenuto. L'*Eudemo* infatti si riconnette al *Fedone*, il *Grillo* al *Gorgia*, i libri *Sulla giustizia* alla *Repubblica* [2]). Parimenti, il

---

[1]) Per Aristotele come interlocutore principale v. i framm. 8, 9 e 78 Rose. Quest'ultimo passo (Cicer., *ep. ad Quintum fr.*, III, 5, 1) sembra si riferisca non soltanto al *Politico* (*de praestante viro*) ma anche ai libri Περὶ δικαιοσύνης (*de republica*: cfr. la nota seguente) che Cicerone certamente conosceva. Gli sforzi di eliminare la «contraddizione» nei luoghi in cui Cicerone parla del *mos Aristotelius* si rivelano privi di ragion d'essere a un esame non prevenuto dei luoghi stessi. In *ad Att.*, XIII, 19, 4, egli chiama aristotelico il metodo di far dirigere il dialogo dall'autore stesso; in *ad fam.*, I, 9, 23, designa come aristotelico lo stile dialogico dei libri *De oratore*, per quanto egli stesso non vi appaia come protagonista del colloquio. Entrambe le cose sono giuste. Aristotele stesso non aveva avuto il *principatus* in tutti i dialoghi: nel *Grillo* e nell'*Eudemo*, anzi, non compariva affatto. Aristotelico è l'alternarsi di lunghi discorsi, il metodo di fornire ciascun libro di un dialogo di un proemio particolare, e anche l'uso della prima persona. Ma in nessun luogo sta scritto che un dialogo non possa essere aristotelico quando non riunisca in sé tutte e tre queste particolarità. Non è lecito forzare le testimonianze per costruire un tipo unitario. La stessa situazione si ripete a proposito della notizia, che Aristotele abbia combattuto «nei dialoghi» la dottrina delle idee.

[2]) Ciò può sicuramente esser dedotto tanto dalla corrispondenza interna di ciascuna coppia dei dialoghi quanto dal fatto che

*Sofista*, il *Politico*, il *Simposio* e il *Menesseno* dipendono naturalmente dagli omonimi dialoghi di Platone. Nel *Protreptico*, che non era un dialogo, si può rintracciare fino a risonanze verbali l'influsso del protreptico che Platone diede nel suo *Eutidemo*. Platone appariva forse anche come interlocutore nei dialoghi aristotelici. Dipendenza fortissima si mostra pure nello stile. Sembra infatti che Aristotele conquisti presto un suo proprio linguaggio, uno stile che vuol soltanto essere schietto e chiaro, come naturalmente sgorga dallo spirito di un puro ricercatore [1]. Ma nell'*Eudemo*, p. es., venivano narrati dei miti, e anche altrove non mancavano ornamenti vivaci: numerose, e famose nell'antichità più tarda, erano le comparazioni, che in parte si ricollegavano a noti modelli platonici. Nella comparazione degli uomini sotterranei, che salgono alla luce e contemplano il cosmo, la lingua è di un'energia trascinante. Nel mito di Mida dell'*Eudemo* riecheggia lo stile apocalittico delle parole che pronunciano le Parche nell'ultimo libro della *Repubblica*. Cicerone celebra l'aureo fluire della prosa dei dialoghi aristotelici, mentre in nessun luogo vi si trovano abbellimenti retorici. Precisi e chiari nel pensiero, alti e vi-

Cicerone si vale insieme, nel *De republica*, del dialogo aristotelico e della *Repubblica* di Platone. E in quest'ultima è proprio dal problema della giustizia che nasce la filosofia dello Stato. Già allora essa doveva avere, come secondo titolo, quello di Περὶ δικαιοσύνης: e ciò è importante per la genesi dei sottotitoli dei dialoghi platonici.

[1]) Delle condizioni del bello stile, stabilite dall'antica retorica, la dottrina aristotelica riconosce soltanto la chiarezza (*Rhet.*, Γ, 1404 b 1; 1414 a 19; *Poet.*, 1458 a 18; e cfr. J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Lipsia 1912, p. 30), considerando comprese in essa tutte le altre. Questo ideale, che non mirava tanto alla prassi retorica quanto alla creazione di uno stile schietto e scientificamente evoluto, fu però abbandonato già da Teofrasto e poi da tutta la retorica posteriore. Essi si accordavano col gusto del tempo, mentre Aristotele pensava che la scienza fosse una forza, che non avrebbe lasciata senza modificazioni nemmeno la lingua.

branti nel tono, questi scritti hanno esercitato influsso sulle personalità più raffinate della tarda antichità. Della loro apertura spirituale è documento il fatto che il calzolaio Filisco e il cinico Cratete leggano insieme, nella bottega, il *Protreptico*, che Zenone, Crisippo, Cleante, Posidonio, Cicerone e Filone abbiano subito fortemente, nella loro filosofia religiosa, l' influsso di queste opere giovanili di Aristotele, e che Agostino, il quale conobbe il *Protreptico* attraverso l' *Ortensio* di Cicerone, sia stato condotto da esso alla religione e al cristianesimo [1]. I neoplatonici vivono nei dialoghi di Aristotele come in quelli di Platone, e la *Consolatio* di Boezio fa risuonare attraverso il Medioevo l' ultima eco della primitiva intuizione religiosa di Aristotele. Dal punto di vista del valore artistico, l' antichità, pur pregiandoli altamente, non mise i dialoghi aristotelici senz'altro alla stessa altezza di quelli platonici. Ma nel movimento religioso dell' ellenismo essi hanno avuto importanza quasi maggiore di quelli platonici, la cui arte affatto oggettiva non accostava né edificava.

Ma qual' era, in queste opere, la posizione filosofica di Aristotele rispetto a Platone? Sarebbe strano che l'influenza del modello si fosse estesa solo al tema e a particolarità dello stile e del contenuto, e nel resto fosse stato assunto un punto di vista antitetico a quello platonico, come accade nelle opere posteriori. Il *Simposio*, il *Menesseno*, il *Sofista*, il *Politico*, sono stati davvero scritti allo scopo di superare gli omonimi dialoghi platonici e contrapporre ad essi un esempio del modo in cui

[1]) Per la lettura del *Protreptico* nella calzoleria v. il framm. 50 Rose. Per la conversione di Agostino mercè l' *Ortensio*, v. *Confess.*, III, 4, 7: *ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem* (cfr. anche VIII, 7, 17).

si sarebbero dovute trattare le questioni che vi erano discusse? Si sarebbe, il discepolo, attaccato alle calcagna del maestro con ostinata e pedante tenacia, per disgregare criticamente i suoi lavori uno dopo l' altro? Prima di attribuirgli una simile aberrazione nel senso del gusto e della convenienza, si sarebbe dovuto considerare più seriamente l' altra possibilità, che anche dal punto di vista filosofico egli non pensasse, in quelle opere, a nient'altro che a continuare l'opera platonica.

La comprensione dei dialoghi ha avuto cattiva sorte fin dal tempo in cui, per opera di Andronico e nell' età di Silla, tornarono in luce gli scritti dottrinali. In quel tempo ancora altamente pregiati e assai letti, essi passarono presto in seconda linea, fin da quando i dotti peripatetici si accinsero all' esatta interpretazione degli altri scritti, da troppo tempo trascurati, e scrissero a tal fine commentarî su commentarî. I neoplatonici pregiarono i dialoghi come documenti di un platonismo autentico, in opposizione agli scritti dottrinali, mentre un esegeta di stretta tendenza peripatetica quale l' acuto Alessandro di Afrodisia, che doveva averli ancora potuti leggere nella massima parte, restava imbarazzato di fronte ad essi. Egli, che dal punto di vista critico-filologico era certo più ingenuo di quanto di solito si fosse ai suoi tempi, ha cercato di spiegarsi la relazione tra dialoghi e scritti dottrinali come se solo questi ultimi contenessero la vera opinione di Aristotele, e i dialoghi invece riferissero false opinioni altrui [1]). Fin d' allora si riconosce-

[1]) Elias, *in Arist. categ.*, 24 b 33 ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἄλλην διαφορὰν λέγει· τῶν ἀκροαματικῶν πρὸς τὰ διαλογικά, ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα τὰ ψευδῆ. Nonostante l' ingenua forma espressiva il commentatore riferisce certo con sostanziale esattezza l'opinione di Alessandro. Contraddizioni fra le due specie di scritti erano già note a Cicerone (*de fin.*, V, 5, 12). Allora esse si facevano dipendere da esigenze formali della letteratura di carattere popolare.

vano dunque contraddizioni fra le due specie di opere. Il vano sforzo che i tardi peripatetici compirono per rendersi conto di questo enigmatico stato di cose si manifesta anche nella famigerata tradizione circa la differenza tra scritti essoterici e scritti esoterici. Naturalmente si cercò negli scritti dottrinali un punto in cui Aristotele si esprimesse circa i dialoghi, e lo si trovò nella frequente denominazione ἐξωτερικοὶ λόγοι, che in alcuni luoghi poteva esser riferita senza sforzo ai dialoghi, pubblicati con intento letterario. A questi λόγοι essoterici, destinati al pubblico, si contrapposero allora gli scritti dottrinali come segreta dottrina esoterica, per quanto in Aristotele non si trovasse alcuna traccia di una simile espressione e concezione. Apparentemente, quindi, il contenuto dei dialoghi stava a quello degli scritti dottrinali come la δόξα all'ἀλήθεια. Aristotele doveva averli scritti, in parte, addirittura con consapevole allontanamento dalla verità, non ritenendo che questa fosse accessibile alla moltitudine. Perfino le difficoltà della terminologia scolastica dei trattati, che fece molto disperare i tardi commentatori, furono sfruttate a vantaggio di questa misteriosa interpretazione, e si creò una falsa lettera di Aristotele ad Alessandro, in cui l'oscurità dei termini era presentata come mezzo previsto per turlupinare i non iniziati.

La critica moderna, che non ha creduto a questa mistificazione, di cui era facile scorgere la tarda provenienza dello spirito del neopitagorismo [1]), non si è liberata invece

[1]) La rinascita dello studio dei trattati operata da Andronico (con la quale soltanto cominciò a porsi il problema della relazione degli scritti essoterici, quasi esclusivamente letti fino allora, con queste intatte fonti della «pura» dottrina aristotelica) cade nell'età di massimo fiore del neopitagorismo, il quale, in conformità della sua natura, cercava in ogni pensatore precedente una speciale dottrina segreta. Si comprende quindi come tali categorie venissero allora applicate agli scritti aristotelici.

dall' antico pregiudizio concernente i dialoghi [1]. Certo, non disponendo essa che di frammenti, la sua situazione era più difficile che quella degli antichi. Così, invece di credere a quei pochi ma preziosi resti, si preferì ricorrere alle « testimonianze », e soprattutto a due espressioni di Plutarco e di Proclo, che provenivano dalla stessa fonte e parlavano della critica diretta da Aristotele contro la dottrina platonica delle idee nell' *Etica*, nella *Fisica*, nella *Metafisica* e « nei suoi dialoghi essoterici » [2]. Qui si trovava irrefutabilmente accertato che Aristotele avesse assunto, già nei dialoghi, la stessa posizione dei posteriori scritti critici. Non restava allora che o far risalire l' « apostasia » di Aristotele da Platone a un momento assai precoce del suo periodo accademico, o attribuire i dialoghi a un' età più tarda. In favore della prima opinione si trovò con la stessa facilità una « testimonianza » in Diogene Laerzio, asserente che la defezione aristotelica era avvenuta ancor vivo Platone, il quale aveva allora detto: Aristotele mi ha calpestato come i puledri calpestano la loro madre, quando li ha messi alla luce [3].

---

[1]) Solo in età recentissima sono apparsi due studî, che riconoscono il contenuto platonico dei dialoghi. Ad. Dyroff (*Ueber Aristoteles' Entwicklung*, nella *Festgabe für Georg v. Hertling*, Friburgo 1913) raccoglie brevemente, dai frammenti, molte reminiscenze platoniche, piuttosto da un punto di vista sistematico e senza esaminare particolarmente le singole opere, come non sarebbe del resto stato possibile nell'ambito del suo lavoro. Il quale mi è venuto sott'occhio solo dopo la stesura delle presenti ricerche, e mi ha confermato nelle mie convinzioni, per quanto il problema esiga ora maggiore accuratezza d'interpretazione, come mostra l'opinione del Dyroff sul Περὶ φιλοσοφίας. La dissertazione viennese di A. Keil (*Diss. Phil. Vindob.*, XI, 67), che pure ho conosciuto dopo il compimento del mio lavoro, tratta solo dell' *Eudemo* e del Περὶ φιλοσοφίας, da esatti punti di vista (del von Arnim) e con buoni risultati singoli, nonostante la mancanza di approfondimento filosofico. Estranea a entrambi i lavori è ancora l' idea di riconnettere il problema a quello più vasto dell'evoluzione storica intrinseca ai grandi trattati.

[2]) Arist., framm. 8 Rose.

[3]) Diog. Laert., V, 2.

Sotto l'influsso di queste testimonianze il Bernays, nel suo vivace libro sui dialoghi di Aristotele, si sforzò logicamente di mutar significato a ogni espressione platonica dei frammenti, interpretandola come ornamento lirico. All'incontro, Valentino Rose le scovò avidamente, per valersi (secondo la sua fantastica idea del carattere apocrifo di tutti i dialoghi perduti) di ogni traccia di platonismo che in essi si trovasse come d'indizio della loro non autenticità [1]. Comune a entrambi i critici è solo la persuasione sentimentale, che a un cervello così sistematico e rigoroso come quello di Aristotele non si possa attribuire una deviazione da vedute una volta accolte. Fin da principio essi lo pensano rivolto contro Platone in acuti ed indipendenti scritti critici, e trovano nell'idea di un periodo platonico di Aristotele un'insanabile contraddizione con la sua fredda e critica natura intellettuale.

Ora, è evidente: se questa complessiva concezione, in sé coerente, è insostenibile, e se Aristotele nei suoi primordî ha vissuto per decennî un periodo platonico, se ha scritto nello spirito di Platone e ha professato la sua dottrina del mondo, cade con ciò tutta la comune opinione circa la natura dell'uomo e si pone l'esigenza di una nuova concezione tanto della sua personalità e della sua sorte interiore quanto delle forze motrici della sua filosofia. Nel fatto, quella favola del rigido, immutabile, freddo, privo d'illusioni e di esperienze, povero di fatali avventure, soltanto critico Aristotele cede sotto il peso dei fatti, che sua mercè sono stati fin ora artificiosamente svalutati. È davvero sorprendente che gli antichi aristotelici, i quali avevano ancora interesse a segnar netta-

---

[1]) J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken* (Berlino 1863); Valentini Rose *Aristo-*

mente il limite tra Platone e Aristotele e a concepir la dottrina di quest' ultimo nel modo più semplice ed unitario possibile, non sapessero che fare dei dialoghi? Essi stavano innanzi al complesso dei trattati come di fronte ad un' unità sistematica e non articolata cronologicamente. Alla storia di una filosofia o di un' individualità umana non sapevano ancora applicare quel concetto dell'evoluzione, che avrebbe potuto fornir loro proprio Aristotele. Così non potevano far altro che svalutare il contenuto dei dialoghi come espressioni di vedute non aristoteliche e dichiararli una compilazione letteraria e popolare. In ogni caso, dunque, l' eterodossia di questi scritti è un dato di fatto indiscutibile, che va premesso a qualsiasi interpretazione. In quale direzione essa si manifestasse, è indicato dall' interesse che i neoplatonici ed altri religiosi e filosofici adoratori di Platone ebbero per questi scritti, e l' equiparazione che ne fecero alle opere stesse di Platone. Esempi di ciò saranno recati più oltre. Resta solo l' attestazione di Plutarco e di Proclo, a causa della quale il Bernays considerava a priori necessario di negar nei dialoghi ogni traccia di filosofia platonica.

Ma anche questo argomento non regge, appena lo si esamini più accuratamente. Anzitutto non si tratta di una doppia attestazione, giacchè la coincidenza verbale accerta che entrambi gli autori hanno utilizzato una fonte comune, non sembrando che Proclo abbia attinto a Plutarco. L' attestazione in sé dice che Aristotele non combattè la dottrina platonica delle idee soltanto nell'*Etica*, nella *Fisica* e nella *Metafisica*, ma anche nei dialoghi essoterici. A documento di ciò viene arrecato, tanto in Plutarco quanto in Proclo, dalla stessa fonte, un'espressione di uno dei dialoghi, appartenente allo stesso Aristotele come interlocutore: egli non poteva aver simpatia per la dottrina delle idee, anche se per ciò egli fosse

dovuto cadere in sospetto di litigiosità [1]). Si tratta dunque di una concreta situazione storica in uno scritto determinato (secondo ogni verosimiglianza, il dialogo Περὶ φιλοσοφίας, in cui Aristotele combatteva anche altrimenti, com'è attestato, la metafisica platonica) a cui si riferisce l'indicazione di entrambe quelle testimonianze. Non è lecito quindi generalizzarla a tutti i dialoghi, ma solo di concluderne quel che già prima sapevamo, e cioè che tra i dialoghi ce n'era qualcuno, in cui Aristotele veniva in contrasto con Platone. Questo dato di fatto non ci autorizza peraltro in nessun modo a dare interpretazioni più evolute a concetti platonici che si trovino in altri dialoghi. Dobbiamo piuttosto riconoscere un'evoluzione

---

[1]) Arist., framm. 8 Rose: Proclo (nella sua ἐπίσκεψις τῶν ρόςπ τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ὑπ' Ἀριστοτέλους ἀντειρημένων, presso Joannes Philopon., *de aet. mundi*, II, 2, p. 31, 17 Rabe): καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος (*scil.* Aristotele) ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν, οὐ μόνον ἐν λογικοῖς τερετίσματα τὰ εἴδη καλῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἠθικοῖς πρὸς τὸ αὐτοαγαθὸν διαμαχόμενος καὶ ἐν φυσικοῖς οὐκ ἀξιῶν τὰς γενέσεις εἰς τὰς ἰδέας ἀναφέρειν, ὡς ἐν τῷ περὶ γενέσεως λέγει καὶ φθορᾶς καὶ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ πολλῷ πλέον ἅτε περὶ τῶν ἀρχῶν πραγματευόμενος καὶ κατατείνων μακρὰς κατηγορίας τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρώτοις, ἐν τοῖς μέσοις, ἐν τοῖς τελευταίοις τῆς πραγματείας ἐκείνης καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, κἂν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν.

Plut., *adv. Colot.*, 14 (1115 B): τάς γε μὴν ἰδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς (μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς) φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐκ.... τῶν δογμάτων τούτων, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπερείπειν φιλοσοφίαν. L'antica fonte, che entrambi seguono e che lo scrittore più tardo, Proclo, riferisce nella forma più precisa, elencava singolarmente tutti i luoghi delle opere aristoteliche, in cui era combattuta la dottrina delle idee: così sono ricordati tre luoghi della *Metafisica* (libri A, Z e MN), sono citati con reminiscenze verbali i passi dei *Secondi analitici* (A 22, 83 a 33) e dell'*Etica Nicomachea* (A 4), e così quello sopra spaziato (del Περὶ φιλοσοφίας), l'unico che avesse potuto trovar nei dialoghi l'autore di quella raccolta di passi, evidentemente assai accurata e completa. Questo elenco è quindi una prova diretta del fatto che la polemica antiplatonica compariva solo in un punto dei dialoghi.

interna dei dialoghi anche dal punto di vista filosofico, per la stessa ragione onde riconoscemmo necessario di ammetterla riguardo alla loro forma.

E in realtà lo stesso Plutarco, per quanto secondo l'opinione finora corrente egli debba aver trovato dappertutto, anche nei dialoghi di Aristotele, un'antitesi di quest'ultimo a Platone, ci offre una prova esplicita e inequivocabile del fatto dell' evoluzione filosofica dello Stagirita. In un passo, che finora è stato totalmente trascurato [1]), egli cita Aristotele come esempio illustre del fatto che il vero filosofo sappia modificare le sue vedute senza rammarico, anzi addirittura con gioia, appena abbia riconosciuto il suo errore. Aristotele, Democrito e Crisippo mutarono in tal modo le loro precedenti opinioni filosofiche: e la parola che Plutarco usa per designare questa mutazione (μετατίθεσθαι) mostra come egli non possa affatto alludere a questioni di valore soltanto secondario, perchè nella filosofia ellenistica essa era il termine tecnico per indicare il trapasso da una scuola all' altra. Egli deve anzi aver saputo che le « opinioni precedenti » (τὰ πρόσθεν αὐτῷ ἀρέσκοντα) in questione si trovavano espresse nei dialoghi di Aristotele. Ciò diviene evidente se si torna ad osservare ancora una volta l' altro passo, e lo esamina accuratamente. « Aristotele attaccò Platone non soltanto nei trattati didattici, m a n c h e nei dialoghi, come risulta da questo e da quest' altro passo ». La contrapposizione implica evidentemente il tacito presuppo-

---

[1]) Plut., *de virt. mor.*, cap. 7, p. 447 segg.: « Infatti perchè nella ricerca filosofica non è spiacevole il lasciarsi guidare dagli altri e il modificare più volte la propria opinione, ed anzi gli stessi Aristotele, Democrito e Crisippo hanno abbandonato tranquillamente, senza resistenza e con gioia, alcune delle loro teorie precedenti?... perciò il pensiero si volge volentieri verso la verità, quando essa viene in luce, e dice addio all' errore ». Ho richiamato per la prima volta l' attenzione su questo passo in *Hermes*, LXIV (1929), p. 22.

sto che qui s' incontri qualcosa di notevole e di contrastante alla regola. Plutarco, cioè, deve aver considerato come regola che i dialoghi di Aristotele fossero scritti da un punto di vista platonico. Ciò è reso ovvio anche dal fatto che egli parla occasionalmente di essi come delle « opere platoniche » di Aristotele [1]).

Come sopra s' è visto, nella tarda antichità queste cose non erano chiare ad ognuno come a Plutarco: il che è dimostrato anche da un' importante attestazione di Eusebio circa la grande opera polemica che lo scolaro di Isocrate, Cefisodoro, aveva scritto contro Aristotele [2]). Quest' opera dev' essere stata un prodotto della concor-

---

[1]) Plut., *adv. Colot.*, 20: « Come diceva Aristotele nelle sue opere platoniche (ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς). Questa allusione vien di solito riferita al dialogo *Sulla filosofia*. Vero è che una tradizione sicura c' informa che questo dialogo conteneva un attacco a Platone: ma se, com' è verosimile, l' espressione « le opere platoniche » era diventata un concetto fisso per indicare l'intero gruppo degli scritti dialogici, nulla ostava a che fosse designato in tal modo anche il Περὶ φιλοσοφίας. Nel fatto, la maggioranza di questi scritti era platonica, non solo nella forma ma anche nel contenuto dottrinale.

[2]) Euseb., *praep. evang.*, XIV 6 (che qui segue, come egli stesso racconta, Numenio): « Questo Cefisodoro, quando vide che il suo maestro Isocrate veniva attaccato da Aristotele, non sapeva invero nulla di Aristotele stesso nè aveva alcuna conoscenza di lui: ma, vedendo che la filosofia di Platone era celebre, credette che Aristotele fosse un suo seguace, e così polemizzò contro Aristotele, ma in realtà colpì e vituperò Platone, cominciando con la dottrina delle idee e terminando col resto, per quanto egli non ne avesse nessuna conoscenza personale e si basasse solo su congetture, corrispondenti alle opinioni correnti a tale proposito ». Alla fine di questo capitolo è un altro passo, di contenuto simile: « Questo Cefisodoro non combattè colui contro il quale polemizzava, ma combattè colui contro il quale non intendeva polemizzare ». Per quel che concerne la spiegazione qui data del fatto che Cefisodoro nella sua polemica contro Aristotele non attaccasse la dottrina di quest' ultimo ma quella di Platone, essa è un escogitazione *ad hoc* abbastanza stolta per non meritare di esser presa sul serio neppure un istante. Dire che Cefisodoro non aveva bastevole conoscenza della filosofia di Aristotele e attaccò in sua vece quella di Platone perchè era più famosa, è cosa che poteva venire in mente solo a chi non possedesse la più lontana idea dell' effettiva situazione storica dell' età in cui Aristotele era ancora membro dell'Accademia.

renza tra l'Accademia e la scuola d' Isocrate, e risalire al tempo in cui Aristotele, che allora era un giovane membro della scuola di Platone, v' introdusse lo studio della retorica e portò così ad aperta rottura la latente rivalità delle due istituzioni. Eusebio ci racconta che Cefisodoro scese in campo contro la dottrina platonica delle idee e contro tutte le altre sue teorie, e manifesta la sua sorpresa per il fatto che egli avesse posto Aristotele in connessione con queste concezioni. In conformità dell' opinione popolare corrente, Eusebio si rappresentava Aristotele come il naturale antipodo di Platone. Egli (o la sua fonte, Numenio) non sapeva, e difficilmente poteva sapere in quella tarda età, che quello che Cefisodoro aveva avuto dinanzi agli occhi era un Aristotele totalmente diverso da quello dei trattati didattici, i quali furono pubblicati solo secoli più tardi ed erano familiari ai lettori dell' età imperiale. Cefisodoro conosceva Aristotele esclusivamente attraverso le sue pubblicazioni letterarie, cioè attraverso i dialoghi che egli scriveva nel tempo in cui era ancora membro dell'Accademia. Il fatto che egli scrivesse un libro contro Aristotele e in esso assalisse le teoria delle idee non può quindi insegnarci se non che fino a quel momento tutti gli scritti di Aristotele si basavano totalmente sulla filosofia di Platone.

La nostra interpretazione dei frammenti superstiti dei dialoghi deve giustificare questa tesi nei casi particolari; e le questioni da porre debbono con ciò risultare dai frammenti e non possono semplicemente mirare a una conclusione generale. Occorre partire dalle più salde basi cronologiche e filosofiche, che si possano ricavare dai frammenti. Anche della genesi giovanile dei dialoghi la dimostrazione più calzante può esser data soltanto attraverso l' interpretazione singola.

## III.

## L'*EUDEMO*

L' età di questo dialogo, che prende il nome dall'amico di Aristotele Eudemo di Cipro, è determinata dal suo stesso motivo occasionale, che possiamo ricostruire senza difficoltà in base a un racconto di Cicerone circa il sogno di Eudemo [1]).

Durante un viaggio in Tessaglia questo scolaro di Platone, esule dalla sua patria, era stato colpito da una grave malattia. I medici di Fere, dove egli giaceva ammalato, avevano abbandonato ogni speranza. Ma ecco che gli apparve in sogno un giovine di leggiadro aspetto, e gli promise che sarebbe guarito in breve tempo, che pochi giorni dopo il tiranno Alessandro di Fere sarebbe morto e che lui stesso sarebbe ritornato dopo cinque anni nella sua patria. Aristotele raccontava, evidentemente nell' introduzione, come la prima e la seconda promessa si realizzassero subito: Eudemo guarì e il tiranno fu poco dopo assassinato dai fratelli della moglie (359). Tanto mag-

---

[1]) Arist., framm. 37 R. (Cicer., *de div.*, I, 25, 53). Il dialogo era evidentemente ancora molto letto nell' età imperiale. In un catalogo di libri del sec. III d. C., conservato in un papiro edito da Medea Norsa in *Aegyptus*, II (1921), p. 16, il libro appare tra i *desiderata*.

giore divenne allora, nell' esule, la speranza di veder compiuta cinque anni dopo anche la terza promessa e di poter così tornare a Cipro. In questo periodo di tempo si trovava ad Atene Dione, bandito da Siracusa. Con l'aiuto finanziario dell'Accademia egli arruolò una banda di volontarî coraggiosi, pronti a rischiare la vita per la liberazione della patria di Dione. Anche qualche giovine filosofo, e tra questi Eudemo, si unì all' impresa, entusiasta degl' ideali politici di Platone, che Dione avrebbe ora dovuto tradurre in atto. Ma nei combattimenti innanzi a Siracusa Eudemo trovò la morte, proprio cinque anni dopo quel sogno (354). Questo inaspettato compimento della predizione fu interpretato nell'Accademia nel senso che la divinità avesse predetto il ritorno nella patria eterna dell'anima, e non in quella terrena.

Nell'introduzione del dialogo, con cui egli eternava la memoria del caro amico e cercava di consolare il proprio dolore, Aristotele raccontava la storia del sogno di Eudemo, per mostrare come, nella sua conclusione, la divinità stessa confermasse la verità della dottrina platonica dell'origine ultraterrena dell'anima e del suo futuro ritorno nell'aldilà. Ciò offriva l'appiglio per un dialogo metafisico « sull' anima », al centro del quale stava il problema dell' immortalità. L'ambiente ideale del *Fedone*, abbandono del mondo e preparazione alla morte, rivive nello scritto del giovane Aristotele. La vita terrena dell'anima nei ceppi della corporeità, che il *Fedone* paragona a un carcere, divien per lui un' età d' esilio dell' anima dalla sua patria eterna. Quale ardore di nostalgia per la sicurezza e la pace dei campi ultraterreni è nell' immagine del profugo, che in terra straniera contempla la patria dalla quale è stato espulso! L'*Eudemo* era una *consolatio*, uno scritto consolatorio. Della singolare insensibilità dei critici, che non sapevano scorgervi altro che una gelida esercitazione stilistica nella

maniera del *Fedone*, non mette conto di parlare. Solo la viva fede nell' inversione dei valori della vita e della morte, compiuta dal *Fedone* platonico, poteva avere un' autentica virtù di consolazione. L' autore dell'*Eudemo* era radicato con tutto il suo spirito in questa fede nell' aldilà, e nell' intuizione del mondo e dell' anima che ad essa si collegava. I neoplatonici si valsero perciò dell'*Eudemo* e del *Fedone* come di fonti equivalenti della dottrina platonica dell' immortalità, ed alla stregua di questa noi vogliamo ora esaminare i resti del libro aristotelico.

Come Platone nel *Fedone*, Aristotele combatteva nell'*Eudemo* la concezione materialistica contraria all'idea dell' immortalità, e proprio nella stessa formulazione che già in Platone assumeva quella dottrina: l'anima non è altro che l' armonia del corpo, cioè quell' entità, diversa dalla somma degli elementi materiali ma risultante come prodotto della loro esatta connessione, a cui anche l'odierno materialismo dà il nome di anima. Della critica, che nell'*Eudemo* era rivolta contro questa concezione, si sono conservati due argomenti. Il primo dice: l'armonia ha qualcosa che le si contrappone, la disarmonia. Dunque l' anima non è armonia [1].

La non identità dei due concetti è qui dimostrata mercè la prova della non identità di una loro nota: presupposta è quindi l' importante nozione che l' identità degli attributi condiziona l' identità degli oggetti. L' attributo che gli serve di nota comparativa è quello della possibilità logico-formale di costituire un' antitesi di contrarietà rispetto ai concetti in questione, anima e armonia. La cosa si dimostra possibile soltanto nel caso dell' armonia, l' anima non ammettendo alcun contrario di tale specie. Come Aristotele, che definisce il sillogismo in

[1]) Arist., framm. 45 R.

forma così breve e tagliente, con palese soddisfazione per la sua serrata necessità logica, sia giunto a dimostrare la non identità dei due concetti e del loro contenuto proprio dal loro diverso comportamento quanto alla possibilità di applicare l' antitesi di contrarietà, non appare immediatamente chiaro. Chiaro diventa subito, invece, appena si faccia ricorso al seguente principio della dottrina aristotelica delle categorie: la sostanza (οὐσία) non ammette alcun contrario, cioè non è pensabile alcuna opposizione di contrarietà di cui essa sia elemento [1]). Nel fatto, dunque, il sillogismo non contiene soltanto la prova che l' anima non sia armonia, ma presuppone implicitamente — ciò che è molto importante per il punto di vista filosofico del dialogo — che l'anima sia una sostanza. Non è certo strano, allora, che un pensatore che considerava indiscusso questo presupposto potesse giungere a colpire la tesi materialistica con l' applicazione di quel principio della logica formale, che senza dubbio coglieva il punto debole dell' avversario.

Ora, è interessante la relazione dell' argomento aristotelico con quello platonico del *Fedone* (93 C segg.). Questo è più complesso. Secondo Platone, l' anima è o morale, razionale e buona, o immorale, irrazionale e cattiva. Queste opposte condizioni o costituzioni sono da lui spiegate come una sorta di ordine e di armonia, e rispettivamente di disordine e di disarmonia, dell' anima. Di tali proprietà possono darsi, nell' anima, diversi gradi. Dunque anche l' armonia, e rispettivamente il suo contrario, può essere armonica in maggiore o minor grado. Ora, se la tesi dell' avversario fosse giusta, e se l' anima non fosse che un' armonia di certe condizioni, si potrebbe senz' altro sostituire al concetto di armonia quello di anima e ne deriverebbe l' assurdo che l' anima po-

---

[1]) [Arist.], *categ.*, 3 b 24 segg.

trebbe essere più o meno anima [1]. L' armonia può dunque essere soltanto una proprietà dell'anima, e non l'anima stessa. La forma modificata, nella quale questa dimostrazione si presenta in Aristotele — giacchè il suo argomento non è che una trasformazione di quello platonico —, mostra chiaro l' ostacolo che la sua logica incontrò nel modello del maestro. Anche la prova del *Fedone* ha per base un principio logico, che la dottrina aristotelica delle categorie formula nel modo seguente: considerata in generale, la sostanza (οὐσία) non ammette in sè alcuna distinzione di grado (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον), cioè io non dico che una sostanza non possa essere più o meno sostanza di un' altra, ma che ogni sostanza non possa essere in grado maggiore o minore ciò che essa è. P. es., che un uomo sia ora uomo in grado maggiore di prima è impossibile, mentre è possibile che sia ora più pallido di prima. La categoria della qualità ammette per sua natura un più e un meno, quella della sostanza no [2]. Da questa legge deriva, per chi, come Platone, consideri l' anima come una sostanza, che l' anima non ammette (come invece ammettono l' armonia e la disarmonia, la virtù e il vizio, la scienza e l'ignoranza, e in genere ciò che è relativo) una distinzione di grado [3]. Anche Platone, dunque, deduce la non identità di anima ed armonia già dall' impossibilità di applicare ad entrambi i concetti un medesimo principio logico, ossia, esprimendo la cosa in termini aristotelici, dalla loro pertinenza a categorie diverse.

---

[1]) Plat., *Phaed.*, 93 B-D.

[2]) [Arist.], *categ.*, 3 b 33–4 a 9.

[3]) [Arist.], *categ.*, 6 b 15: ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι οἷον ἀρετὴ κακίᾳ ἐναντίον, ἑκάτερον ὂν τῶν πρός τι, καὶ ἐπιστήμη ἀγνοίᾳ. Da ciò segue che (6 b 20) δοκεῖ δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐπιδέχεσθαι τὰ πρός τι, allo stesso modo in cui l'incompatibilità del μᾶλλον καὶ ἧττον con l'οὐσία deriva dall' incompatibilità di questa con l'ἐναντιότης. Che non ogni entità relativa ammetta una diversità di grado è detto in 6 b 24.

Il motivo della modificazione arrecata da Aristotele alla prova del *Fedone* è con ciò chiarito pienamente. Secondo la concezione platonica un più e un meno, una distinzione di grado, non può mai sussistere nella realtà assolutamente determinata (πέρας) ma solo in quella indeterminata (ἄπειρον). Dov' è possibile un' antitesi di contrarietà, è possibile anche l' esistenza di un medio tra i due estremi, e quindi una scala di differenze graduali, un più e un meno. Il principio adoperato nel *Fedone*, che la sostanza non ammette un più e un meno, vien così ricondotto nell' *Eudemo* al principio che ne costituisce la base: la sostanza non ammette alcuna antitesi di contrarietà. Di qui la semplificazione della prova in un solo sillogismo, col quale Aristotele raggiunge lo stesso scopo.

Contemporaneamente, egli ottiene anche un secondo argomento contro la tesi materialistica da ciò che gli resta dopo aver liberato dalla sua corteccia il nocciolo della dimostrazione platonica. Egli lo espone nel modo seguente: all' armonia del corpo è opposta la disarmonia del corpo; ma disarmonia del corpo vivente è malattia, debolezza, bruttezza. La prima di queste, la malattia, deriva da un' asimmetria degli elementi, l' altra, la debolezza, da un' asimmetria delle parti omogenee dell' organismo (ὁμοιομερῆ), la terza, la bruttezza, da un' asimmetria delle parti del corpo. Ora, se la disarmonia è malattia, debolezza e bruttezza, l' armonia è salute, forza e bellezza. Ma l' anima non è alcuna di queste cose: nè salute, nè forza, nè bellezza. Un' anima l' aveva infatti anche Tersite, nonostante tutta la sua bruttezza. Dunque l' anima non è armonia [1]).

Questa dimostrazione deriva immediatamente dall' antropologia platonica. Platone distingue ἀρεταί del-

[1]) Arist., framm. 45 (p. 50, 13 R.).

l' anima e del corpo. Quelle dell' anima sono sapienza, coraggio, giustizia e temperanza, quelle del corpo salute, forza e bellezza. Di fronte ad esse sta la serie delle qualità opposte, delle κακίαι del corpo e dell' anima. Le ἀρεταί dipendono dall' armonia (simmetria), le κακίαι dalla disarmonia (asimmetria) rispettivamente dell'anima e del corpo. La spiegazione della malattia, della debolezza e della bruttezza come derivanti dall' asimmetria del corpo e di sue parti o relazioni fu attinta da Platone alla medicina del suo tempo, alla quale egli ricollegò in generale la sua scienza etica come terapia dell' anima, vedendovi un modello di vera scienza e di metodo rigoroso. La dottrina platonica della virtù è una teoria della buona e della cattiva salute dell' anima, costruita secondo il modello della medicina, e suo principio è il concetto della misura (μέτρον) e della simmetria o armonia. Ma se è certo, a priori, che l' armonia del corpo è il principio delle ἀρεταὶ σώματος, salute, forza e bellezza, non è possibile interpretare nello stesso tempo anche l'anima come armonia del corpo. Questo argomento ha il vantaggio di sconfiggere l' avversario materialista sul suo stesso terreno. L' interpretazione della malattia come asimmetria e della salute come simmetria del corpo poteva pretendere accoglienza anche presso i rappresentanti della scienza naturale, mentre non poteva contar su di essa quella della virtù come simmetria dell' anima, da cui partiva il *Fedone*. La dottrina platonica delle virtù dell' anima e del corpo, che Aristotele qui segue ed elabora nei particolari, è del tutto estranea ai grandi trattati. In essa vive uno spirito pitagorico-matematico; la retta costituzione morale dell' anima, al pari della normale e regolare costituzione del corpo, è per Platone soltanto un caso particolare della legge universale di simmetria cosmica, secondo la dottrina svolta nel *Filebo*

in connessione con la sua più tarda concezione del mondo [1]).

L' analisi delle due dimostrazioni ha prodotto un duplice risultato. Da un lato essa mostra la piena dipendenza da Platone, nel campo metafisico, nella quale si trova ancora l'Aristotele dell' *Eudemo*. E non solo nel rifiuto del materialismo, ma anche nel lato positivo della dottrina. Solo alla mancanza di un' interpretazione approfondita è da ascrivere il fatto che finora non si sia riconosciuto come gli argomenti dell' *Eudemo* siano basati sullo stesso fondamento che sostiene la metafisica e la teoria dell' immortalità del *Fedone*: sul concetto platonico della sostanza e dell' anima. Che per Aristotele l' anima sia qui ancora assolutamente sostanza è confermato anche dai tardi imitatori, p. es. Olimpiodoro (Arist., framm. 45), che riferisce la prima argomenta-

---

[1]) Per la dottrina delle tre ἀρεταὶ σώματος cfr. Plat., *Resp.*, IX, 591 B; *Leges*, I, 631 C; *Phil.*, 25 D segg. (e specialmente 26 B), ecc. Esse vengono volentieri messe in parallelo con le virtù dell'anima. Se in *Phil.*, 26 B esse sono fatte dipendere da un determinato rapporto numerico di certe antitesi, è chiara, come ora può vedersi, la derivazione di questa teoria dall' *Eudemo*. Ivi si può anche vedere come l'etica del μέτρον si basi sulla diretta trasposizione nel campo spirituale di vedute proprie della medicina e della matematica contemporanea. La μεσότης aristotelica torna a connettersi consapevolmente a questo punto di partenza, e sviluppa l'analogia in forma anche più rigorosa; anche il μέτρον della medicina è un giusto mezzo s o g g e t t i v a m e n t e determinato e ha bisogno dello στοχάζεσθαι, come già insegnava la medicina ippocratica. Le ἀρεταὶ σώματος tornano ad apparire solo nella giovanile *Topica* (116 b 17; 139 b 21; 145 b 8) e nel VII libro della *Fisica* (246 b 4), la cui composizione appartiene, com' è noto, a un'età o prossima o addirittura coincidente col periodo accademico (cfr. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum l. VII*, Dissert., Berlino 1905). Questo quadro è completato dalla dottrina delle quattro ἀρεταὶ ψυχῆς, che è esposta nel *Protreptico* e che parimenti è ancora del tutto platonica. Fra la definizione della salute come simmetria degli στοιχεῖα, data nell' *Eudemo*, e quella della stessa come simmetria del caldo e del freddo, data nella *Topica*, non c' è del resto alcuna differenza, perchè gli στοιχεῖα sono derivati dalle supreme antitesi del caldo e del freddo, dell'umido e dell'arido, ed anche nei trattati Aristotele chiama spesso queste ultime col nome di elementi.

zione nella forma seguente: l' armonia ha qualcosa di contrapposto, l' anima no, perchè è una sostanza. La *petitio principii*, che a ragione si è scorta in questa formulazione, non è minore nella sua forma originaria, in cui essa è tacitamente presupposta [1]. Come si è mostrato, essa risale a Platone stesso, che nel *Fedone* parte dallo stesso presupposto. Il carattere dogmatico della dimostrazione è mostrato anche più chiaramente da Plotino, quando si limita a dire: l' anima è una οὐσία, l' armonia no [2].

La dottrina posteriore di Aristotele occupa una posizione intermedia tra la concezione materialistica, che l' anima sia armonia del corpo, e quella platonica dell' *Eudemo*, che sia una sostanza indipendente. L' anima è sostanza solo come ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος [3]. Essa non può separarsi dal corpo, e perciò non è immortale; ma, legata ad esso, è il principio informatore dell' organismo. Con la concezione che ne offre l' *Eudemo* quadra invece ancora ciò che Plotino, dal punto di vista platonico, obietta contro la dottrina aristotelica dell' anima come entelechia: « Essa non ha esistenza per il fatto di essere forma di alcunchè (εἶδος τινός), ma è senz' altro realtà (οὐσία). Non trae il suo essere dalla circostanza di abitare in un corpo, ma esiste prima ancora di appartenere ad esso » [4]. E siccome

---

[1]) Bernays, l. c., p. 145, n. 15.

[2]) Plotin., *Enn.*, IV, 7, 8 (133, 19-134, 18 Volkmann). Che Plotino attinga all' *Eudemo* e non al *Fedone*, è dimostrato dalla scissione dell' unico argomento del *Fedone* (93 B segg.) nei due argomenti che ne ricavò Aristotele. Questi son da lui sostituiti tacitamente a quello platonico, mentre son riportati senza modificazioni i due primi argomenti del *Fedone* (92 A-C e 93 A).

[3]) *De anima*, B 1, 412 a 19 segg. Nell' intero capitolo Aristotele discute la sua precedente concezione dell'anima come sostanza, e la limita in modo, che essa non appar più separabile dal corpo, ma solo ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον (412 b 10).

[4]) Plotin., *Enn.*, IV, 7, 8 (134, 19 V., e specialmente 135, 31 segg.).

l' *Eudemo* sostiene proprio la preesistenza, è già dimostrato anche da ciò che l' anima è in sè *οὐσία*. Possiamo perciò non meravigliarci del fatto che lo stesso Plotino, che combatte il concetto aristotelico dell' anima, si approprî totalmente l' argomento dell' *Eudemo*. Viceversa, si volgono contro il sillogismo dell' *Eudemo* i difensori dell'Aristotele « autentico », Alessandro di Afrodisia e, dopo di lui, il suo seguace Filopono. Secondo essi l'anima ha un opposto, la privazione, e ciò infirma l' argomento. Questa concezione presuppone il concetto di entelechia e ne è coerente conseguenza. Alessandro respinge l' argomento mettendolo insieme con quello del *Fedone* da cui si è svolto [1]. Di fatto, l' elemento caratteristico nel primitivo concetto aristotelico dell' anima è che questa non è ancora εἶδος τινός, ma εἶδός τι, un' idea o entità ideale. Ciò è esplicitamente riferito dalla tradizione, e solo ora può essere pienamente compreso [2]. Ma Aristotele stesso ha lasciato un' importante testimonianza, che illumina il fatto della sua evoluzione. Nel luogo del *De anima* in cui combatte la dottrina dell' armonia, egli cita il suo scritto precedente e ne ricava la seconda, naturalistica obiezione, che ancora elabora in qualche aspetto, mentre passa senz' altro sotto silenzio l' argomento tratto dal carattere sostanziale dell'anima [3].

Il secondo frutto dell' analisi è nell' accertamento

---

[1]) Alex., *in Arist. de an.*, apud Philop., *comm. in Arist. de an.*, p. 144, 25 segg. (Hayduck). L' *eidos* e la privazione costituiscono la ἐναντίωσις, il cui sostrato è la ὕλη (cfr. *Metaph.*, Λ 2, 1069 b 3 segg., e specialm. b 32-34 e 1070 b 18; ecc.). L'anima come *eidos* aristotelico ha dunque un ἐναντίον, esattamente come l'armonia.

[2]) Arist., framm. 46 (52, 19 R.) καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ.... εἶδός τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι. Essenziale è la mancanza di un genitivo come σώματος o τινός, che non può essere supplito col Bernays (l. c., p. 25), per spiegare così l'espressione come equivoco mascheramento di una celata antitesi rispetto a Platone. Quella espressione era sentita da Simplicio come qualcosa che divergeva dalla normale concezione aristotelica.

[3]) Arist., *De anima*, A 4, 408 a 1 segg.

della piena indipendenza del giovane Aristotele rispetto a Platone nel campo logico-metodologico, in cui egli, nonostante la sua dipendenza in tema di generale concezione del mondo, gli sta di fronte con libertà assoluta, e forse con un lieve senso di superiorità. La riduzione dell' argomento platonico ai suoi elementi e la netta costruzione tecnica delle due argomentazioni che egli ne ricava tradiscono una lunga esperienza in queste cose, così come i suoi mutamenti presuppongono le nozioni della dottrina delle categorie. Che il superstite scritto sulle categorie non possa esser nato prima dei tempi del Liceo e anzi non sia neppure stato scritto da Aristotele (esso è caratteristico del periodo di naturalismo ed empirismo, che s' iniziò nella scuola dopo la morte del maestro) è cosa senza importanza: l' impostazione fondamentale e i principali elementi della dottrina delle categorie erano già realtà, prima ancora che Aristotele osasse scuotere i fondamenti metafisici della filosofia platonica [1]. Vediamo da ciò quando debole fosse origina-

---

[1]) Le *Categorie* non possono essere uno scritto giovanile di Aristotele, dal momento che come esempio per la categoria del « dove » vi è nominato il Liceo, e cioè senza dubbio la scuola aristotelica, dalla quale sono tratti volentieri anche in altri casi gli esempî per i concetti logici. Basta pensare a Corisco: il frequente uso che di tal nome vien fatto nelle esemplificazioni scolastiche acquista sapore solo quando si pensi alle lezioni di Asso a cui egli era presente. L' inversione nominalistica della dottrina aristotelica della prima e della seconda οὐσία quale appare nelle *Categorie* non ammette eliminazioni o interpretazioni conciliatorie: anche la sua forma non è aristotelica. Non bisogna negare la giusta importanza a questi spontanei e poco appariscenti indizî linguistici. Inoltre, l'autore presuppone come già nota la dottrina delle *Categorie* e ne sceglie ed espone soltanto pochi problemi. Tutto ciò non impedisce di riconoscere che la maggior parte degli elementi singoli sono, nel loro contenuto, aristotelici. Quanto precoce sia stata la loro genesi nell'evoluzione spirituale di Aristotele è mostrato dall' *Eudemo*. Ernst Hambruch (*Logische Regeln der plat. Schule in der arist. Topik,* in *Wiss. Beil. z. Jahresb. d. Askan. Gymn.* (Berlino 1904), ha dimostrato che una gran quantità di importanti nozioni logiche della *Topica* ebbero origine nell'età accademica.

riamente in Aristotele, a differenza di Platone, il nesso tra logica e metafisica. Egli non considerò mai la logica, a cui dedicò acute attenzioni e della quale fu il vero padre, come una parte della filosofia oggettiva, ma sempre solo come un' arte o capacità (δύναμις) retta dalle sue particolari regole formali, all' incirca come la retorica. Era già il primo specialista in tema di logica, prima ancora di trarre dalla sua nuova dottrina dell' astrazione conseguenze che contraddicessero alla dottrina delle idee.

L' influsso degli studî logici si mostra anche in altri frammenti dell' *Eudemo*, pertinenti alla dimostrazione dell' immortalità, e particolarmente nella predilezione per la cosiddetta dialettica. In antitesi con l' uso linguistico di Platone, Aristotele dà questo nome al metodo dimostrativo basato su premesse meramente verosimili, cioè di evidenza soltanto soggettiva. Di dimostrazioni di tal genere fanno già largo uso i dialoghi platonici. Nel conflitto dell' argomentazione (il lato artistico della logica non deve essere mai perduto di vista in Platone e in Aristotele) esse adempiono all' ufficio d' integrare, quali peltasti accanto agli opliti, le deduzioni rigorosamente apodittiche. Non possiedono piena esattezza scientifica (ἀκρίβεια); ma chi potrebbe disprezzare il peso degli argomenti [1]) che Aristotele attinge, per la dimostrazione della sopravvivenza dell' anima, alle intuizioni religiose del popolo, alle costumanze del culto, alle narrazioni di miti antichissimi? Anche nei trattati Aristotele muove, nella maggior parte dei casi, dall' opinione comune o da giudizî di personalità segnalate, e cerca di fondere la nozione propriamente filosofica e razionale col motivo di verità intrinseco a quelli. Dagli innamorati dell' estremismo radicale, che dal tempo del romanticismo sono da noi considerati, almeno nel campo dello

---

[1]) Arist., framm. 44 (48, 11-22 R.).

spirito, come i cervelli più profondi, egli è stato perciò accusato di inclinazione verso il « senso comune ». In verità, dietro a questa dialettica, che accanto alla propria ragione riconosce un certo diritto di parola anche al fatto storico, all' esperienza collettiva, alle idee di grandi personalità, si cela una singolare teoria dell' esperienza (nel senso concretamente storico della parola), che deriva piuttosto dalla consapevolezza dei limiti proprî di ogni riflessione puramente intellettuale su tali questioni, che da un pigro affidamento a ciò che par giusto a tutti.

Nelle profondità metafisiche dell' *Eudemo* conduce il mito di Mida e Sileno. Interrogato dal re circa il più alto dei beni (τὸ πάντων αἱρετώτατον), Sileno svela riluttante l' infelicità angosciosa del destino umano. Nello stile si scorge l' influsso del discorso della vergine Lachesi, figlia di Ananke, nel decimo libro della *Repubblica* (617 D segg.). Nella figura e nel linguaggio di Sileno spira l' umore malinconico di un temperamento cupo, condannato ad un esilio nella natura terrestre. Con abilmente velata terminologia platonica vien proclamata la dottrina fondamentale della filosofia dualistica. « È assolutamente impossibile che il figlio dell' uomo acquisti il sommo bene: egli non riuscirà mai a partecipare della natura dell' ottimo (μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως). Giacchè il sommo bene è, per tutti, il non esser nati (τὸ μὴ γενέσθαι). Se poi sia nato, il meglio che l' uomo possa ottenere è di morire il più presto possibile » [1]).

Il particolare fascino delle solenni parole, il loro vero e proprio valore di oracolo, è nella loro studiata ambiguità. La saggezza popolare era intonata a tale cupa rassegnazione: il meglio è morire. A questo ingenuo pessimismo manca ogni intuizione di un altro e perfetto mondo, di una più alta esistenza che si inizî dopo la morte. Aristotele immette invece nelle parole di Sileno

[1]) Arist., framm. 44 (48, 23-49, 11 R.).

i concetti fondamentali della metafisica platonica: τὸ μὴ γενέσθαι non è soltanto «non esser nati», ma anche «non entrare nel divenire». Al mondo della «genesi» il *Filebo* (53 C segg.) contrappone infatti, quale ultimo fine e insieme quale compiuta antitesi, il puro essere del mondo ideale. Ogni valore, ogni perfezione, ogni assolutezza è dal lato dell'essere, ogni disvalore, ogni mancanza, ogni dipendenza dal lato del divenire. La più tarda etica aristotelica si distingue da quella platonica in quanto non si pone il problema di un bene assoluto, ma di ciò che è tale per la vita dell'uomo (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) Qui invece Aristotele è ancora del tutto su terreno platonico. Concependo la realtà di valore supremo, gli viene ancora fatto di pensare all'essere trascendente del bene assoluto, e non a ciò che il Greco chiama eudemonia. Dal bene assoluto è esclusa ogni attività terrena. Il problema è quindi soltanto quello di ritornare il più rapidamente possibile, dal regno del divenire e dell'imperfezione, a quello dell'invisibile essere.

Più chiaro che mai si rivela poi il platonismo nel nocciolo sostanziale del dialogo, la teoria dell'immortalità. Aristotele considerò più tardi la connessione dell'anima con l'organismo corporeo come il vero problema della psicologia, e si arrogò il merito di aver riconosciuto per primo la natura psicofisica dei fenomeni psichici. La scoperta dei nessi psicofisici doveva anzitutto scuotere la fede platonica nell'immortalità dell'anima individua, e Aristotele non potè serbare, delle sue opinioni di una volta, altro che quella dell'indipendenza del puro νοῦς dal corpo. Tutte le altre funzioni dell'anima (riflessione, amore e odio, timore, ira e memoria) presuppongono come base il complesso psicofisico e periscono con esso [1]).

[1]) Sull'inseparabilità delle funzioni psichiche dal corpo v. *de anima*, A 1, 404 a 16 e altrove; sulla distinzione del νοῦς χωριστός dalle funzioni psicofisiche A 4, 408 b 18-30.

Precoci sono, in Aristotele, i dubbî circa l'immortalità dell' « anima intera » (che è l'unica espressione storicamente ammissibile per ciò che i moderni chiamano spesso, anacronisticamente, immortalità individuale). Tra gli scritti dottrinali, il libro Λ della *Metafisica*, composto subito dopo la morte di Platone, tende già a limitare la sopravvivenza al νοῦς [1]. Anche in un estratto di Giamblico dal *Protreptico* di Aristotele è detto: « nulla di divino o di beato appartiene all' uomo, salvo quel tanto che in essi è d' intelletto e di ragione, e che solo è degno di serio interessamento. Questa sola infatti, di tutte le nostre cose, sembra essere immortale e divina » [2]. È questa limitazione che poi lo conduce a dare tanto maggior valore al νοῦς: esso è per lui addirittura una divinità presente in noi, conforme alla dottrina del νοῦς θύραθεν εἰσιών. La dottrina etica dell' eudemonia e quella teologica della *noesis noeseos* sono fondate su questa intuizione. Si comprende quindi come già i neoplatonici volessero riferire al solo νοῦς gli argomenti in favore dell' immortalità contenuti nell' *Eudemo*. Temistio connette questo difficile problema con l' aporia concernente l' interpretazione del concetto dell' anima quale risulta dal *Fedone*, in cui sono parimenti implicite alcune ambiguità.

Certo, quando Temistio (o la sua fonte) ascrive al *Fedone* il celato intento di dimostrare l' immortalità soltanto del νοῦς, scambia l'intenzione degli argomenti platonici con le loro conseguenze [3]. I miti del premio e del castigo delle anime nell' aldilà presuppongono necessariamente la sopravvivenza dell' « intera anima ». Riferite al νοῦς aristotelico, perdono ogni significato. Tuttavia

---

[1]) Arist., *Metaph.*, Λ 3, 1070 a 24

[2]) Arist., framm. 61 R.

[3]) Arist., framm. 38 R.

non si può negare che i più serî argomenti del *Fedone* (secondo l'espressione dello stesso Temistio), come quello tratto dalla reminiscenza e dall'affinità dell'anima con Dio, possono dimostrare soltanto l'eternità dello spirito. Platone stesso non ha distinto nettamente, nei suoi dialoghi, i due problemi, còlti nella loro differenza solo dalle discussioni accademiche. Mentre da queste deriva la posteriore e cauta formula di Aristotele, nel *Fedone* possono ancora distinguersi chiaramente le originarie correnti di pensiero, che si unificano nella religione platonica dell'immortalità. Una corrente proviene dalla speculazione anassagorea circa il puro νοῦς, che si basava sulla divinizzazione dell'intelletto scientifico e costituiva il culmine del razionalismo filosofico del quinto secolo. L'altra è di provenienza opposta: discende dall'aspettativa orfica dell'aldilà e dalla religione catartica, che predicava la penitenza e la purificazione affinché l'anima (ψυχή) non dovesse soffrire nell'aldilà le pene più terribili. Essa è un'esperienza non speculativa, bensì eticoreligiosa, dell'indistruttibilità e indipendenza dell'intima sostanza psichica. In Platone i due elementi si sono fusi in apparente unità. Ma questa unità non si fonda sull'affinità dei motivi, ma sulla mirabile sintesi di chiarezza razionale e ardente esigenza religiosa propria dell'anima platonica. Sotto l'indagine analitica dell'intelletto, la sua creazione si scinde di nuovo negli elementi originarî.

Dopo tutto ciò, non può ormai più sorprendere che Aristotele, nell'*Eudemo*, si accosti al punto di vista del *Fedone* anche in quanto attribuisce l'immortalità all'« anima intera » [1]. Il sentimento può attingere consolazione religiosa solo a questa intuizione realistica: l'eter-

---

[1]) Ciò risulta chiaro dalle parole di Temistio: anche nell'*Eudemo* occorreva l'« interpretazione », per riferire gli argomenti per la sopravvivenza dell'anima al solo νοῦς.

nità dell' impersonale spirito pensante, senz' amore e senza ricordo dell' aldiquà, non ha per esso importanza. Egli ha però lottato con dubbî, di cui è rimasta la traccia nella sua interpretazione dell' anamnesi platonica. Com'è noto, Aristotele rigetta nella sua psicologia, insieme con la dottrina delle idee e con la sopravvivenza dell'« anima intera », anche la reminiscenza [1]). Nell' *Eudemo* egli si basa invece ancora su quest' ultima teoria. Ma fin d' allora egli si è posto, e ha cercato di risolvere con mezzi platonici, quello stesso problema psicologico della continuità della coscienza nell' esistenza successiva alla morte, che più tardi gli fa apparire insostenibile l' immortalità nel senso del *Fedone*. La continuità della coscienza è connessa con la memoria. Mentre più tardi egli nega la memoria al νοῦς, nell' *Eudemo* egli cerca di conservarla per l' anima ritornata nell' aldilà, trasformando la dottrina platonica dell' anamnesi in una teoria della continuità della coscienza in tutte e tre le fasi dell' esistenza dell' anima, preesistenza, vita terrena e vita successiva alla morte. All' intuizione platonica della reminiscenza dell' anima rispetto all' aldilà egli contrappone la sua tesi del ricordo dell' anima rispetto all'aldiquà. Egli la fonda mediante un' analogia. Come coloro che passano dalla salute alla malattia perdono spesso la memoria, in modo da disimparare perfino a leggere e a scrivere, e invece quelli che ritornano dalla malattia alla salute si ricordano di ciò che hanno sofferto durante la malattia, così l' anima che discende nel corpo dimentica le impressioni ricevute nel periodo della sua preesistenza, e invece l'anima ritornata per la morte nell'aldilà si ricorda delle sue esperienze e sofferenze (παθήματα) dell'aldiquà [2]). La vita senza corpo è la condizione

---

[1]) *De anima*, Γ 5, 430 a 23; *Metaph.*, A 9, 993 a 1.
[2]) Arist., framm. 41 R.

normale (κατὰ φύσιν) per l' anima, il soggiorno nel corpo è una grave malattia. L' oblio di ciò che le apparve nell' antevita è solo una transitoria interruzione e obliterazione della continuità di coscienza e della memoria. E giacchè per il risanamento, cioè per la liberazione dell' anima dal corpo, non c' è da temer nulla di simile, l' immortalità dell' « anima intera » sembra, con questa concezione, assicurata. L' argomento dipende dall' esattezza del suo presupposto, che il sapere dell' uomo sia una reminiscenza di ciò che egli contemplò laggiù (τὰ ἐκεῖ θεάματα). Con la sorte di questo dogma platonico è necessariamente connessa quella dell' immortalità personale, professata dall' *Eudemo*. Platone aveva fondato, col mito psichico dell' anamnesi, la sua grande scoperta logica dell' *a priori*. Il giovane Aristotele comincia col procedere sulla via di questo mito, senza autorizzarci a considerare in lui come pura metafora questa forma rappresentativa, che incontriamo come dogma fondamentale nel *Menone* e nel *Fedone*. Nel momento in cui egli vide chiaro il carattere specificamente logico del pensiero puro, e interpretò la reminiscenza come fenomeno psicofisico, negò all' intelletto la capacità dell' anamnesi e lasciò cadere le idee della preesistenza e dell' immortalità. Ma questo momento, in cui il realistico mito platonico doveva scindersi per lui nei due suoi elementi, poetico e concettuale, non era ancora arrivato al tempo dell' *Eudemo*.

Nel cerchio chiuso della concezione platonica, che nell' *Eudemo* conclude in sè la vicenda dell' anima, manca ancora solo l' ultimo elemento, le idee. Una critica senza inclinazioni preconcette non può dubitare dell'incoerenza in cui si incorrerebbe quando si volesse espungere dall' esposizione di Proclo, da lui designata come autentica dottrina aristotelica, o si volesse spiegare come semplice aggiunta del relatore, proprio quell' elemento dell' intero

sistema concettuale che solo dà senso e nesso logico al tutto. Questo elemento è appunto quello delle idee. Sotto gli ἐκεῖ θεάματα non si celano che le idee del *Fedone*. Prescindendo dalla terminologia, che è puramente platonica, Aristotele non avrebbe mai potuto esprimersi così sulla base della sua posteriore psicologia e dottrina della conoscenza. E se la presenza della dottrina delle idee nell'*Eudemo* non fosse esplicitamente assicurata dalla citazione di Proclo, l'ammissione della preesistenza e della reminiscenza dovrebbe già bastare da sè a esigerla. Si possono affermare o negare le idee, dice Platone nel *Fedone*, ma non si può separare la teoria dell'anamnesi e della preesistenza da quella delle idee. Unica è la sorte, e la logica necessità, di entrambe le dottrine [1]). Quando, più tardi, Aristotele abbandonò la dottrina delle idee, cessò insieme, necessariamente, di aver valore per lui anche quella dell'anamnesi.

Questa è dunque la posizione che rispetto a Platone occupava Aristotele intorno all' anno 354/3, dopo almeno tredici anni di discepolato. Il suo periodo platonico si estende quasi fino alla morte del maestro. Nei limiti in cui l'opera giovanile ha significato per la natura di un uomo, si possono dedurre molto bene, dall'*Eudemo*, alcuni tratti caratteristici della personalità aristotelica. Tipico è che egli, nel campo della tecnica logica e metodologica, fosse già maestro in un'età, in cui dal punto di vista metafisico dipendeva ancora pienamente da Platone. Questa dipendenza aveva evidentemente la sua radice nelle profondità irrazionali del suo sentimento personale e religioso. Le correzioni al modello platonico, che

---

[1]) Plat., *Phaed.*, 76 D. Il principale argomento, con cui il Bernays (l. c., p. 25) nega che la dottrina delle idee possa stare a fondamento dell'intuizione del mondo espressa nell'*Eudemo*, è ancora l'attestazione di Proclo e di Plutarco, che Aristotele abbia combattuto le idee anche nei dialoghi (contro cui cfr. sopra, p. 44 segg.).

intraprendeva, erano prudenti e conservative. Tentava perfino di tener dietro a Platone nel suo campo più proprio, nel regno del mito dell' anima. Qui aveva radice la forza più energica del pensiero platonico, quella che determinava la sua intuizione del mondo. In Aristotele, per grande che fosse la sua interiore tendenza anche a tale regno dello spirito, essa non si mostrava, già qui, così originale e sviluppata come la genialità in stretto senso scientifica.

## IV.

## IL *PROTREPTICO*

### 1. Forma ed intento.

Dopo l' *Eudemo*, l' opera più importante del periodo che precede la morte di Platone è per noi, per il suo stato di conservazione e anche per il suo effettivo significato, il *Protreptico*. Certo, bisogna prima dimostrare che esso appartenga a questo periodo, perchè finora non si è mai data neanche l' ombra di una simile dimostrazione. Perfino la questione della forma letteraria dello scritto, che fino a poco tempo fa è stata in prima linea, non è ancora del tutto chiarita. Di rilevarne il significato filosofico non si è mai fatto nemmeno il tentativo.

Tra gli scritti giovanili di Aristotele il *Protreptico* occupa una posizione singolare. È diretto a un principe di Cipro, Temisone. Per quanto non sappiamo nulla di preciso di costui e della sua vita, possiamo farci assai bene un' idea del tono di vita di questo piccolo despota illuminato dell' incipiente ellenismo. Attraverso l' encomio di Isocrate a Evagora e il suo messaggio a Nicocle noi conosciamo questi due personaggi, che erano pure principi di Cipro, padre e figlio. Il discorso a Nicocle è un protreptico, che prescrive al giovane signore i migliori principî di un retto e intelligente governo. Così, nel

quarto secolo, le scuole gareggiano nell' attirare l' attenzione delle potenze mondane e nel procacciarsi con ciò influenza politica. Non sappiamo se Aristotele avesse conosciuto Temisone per mezzo del suo amico Eudemo di Cipro. Ma senza dubbio dobbiamo inquadrare la missione, cui egli adempie col suo scritto, nell'attività politica dell'Accademia, che era allora vastissima. Il proemio si rivolgeva a Temisone. Se vi si diceva che per la sua ricchezza e reputazione egli aveva come pochi la vocazione per la filosofia, non è da credere che in bocca ad Aristotele questa fosse, come parrebbe a prima vista, una frase di adulazione [1]). Va rammentato che, secondo la concezione platonica, solo filosofi che giungano al potere politico, o re che si diano seriamente alla filosofia, possono presumere di svolgere nello stato l' attività più alta e di venire in aiuto dell' umanità sofferente. Anche Platone, cioè, considera la ricchezza e la potenza come indispensabili strumenti dell' idea [2]). Temisone deve aiutare l'Accademia a mettere in atto la sua dottrina dello stato.

Con tale scopo è strettamente connessa la forma dello scritto (giusta nemesi, anche questa, del fatto che si sia quasi sempre tenuta distinta la questione della forma da quella del contenuto). L' origine del protreptico come forma letteraria è nel nuovo metodo pedagogico dei sofisti. Non è un genere che la socratica abbia prodotto dal suo intimo: la veste dialogica, che si è spesso considerata peculiare degli scritti essoterici di Aristotele, non è ad esso connaturata di necessità [3]). Quando Cicerone dialo-

---

1) Arist., framm. 50 R.

2) Il concetto in sé è assolutamente platonico, come si vede dalla seconda lettera (310 E), il cui autore lo formula nel modo seguente: πέφυκε συνιέναι εἰς ταὐτὸν φρόνησίς τε καὶ δύναμις μεγάλη καὶ ταῦτ' ἄλληλα ἀεὶ διώκει καὶ ζητεῖ καὶ συγγίγνεται.

3) Nei cataloghi delle opere di Aristotele conservatisi tanto in Diogene quanto in Esichio e Tolemeo il *Protreptico* è posto tra gli

gizzò nell' *Ortensio* le idee del *Protreptico* aristotelico, ritenne necessario di segnalare anche nel titolo questa trasformazione dell' opera. Anche la forma dei protreptici superstiti, che non risalgono certo oltre l' età dell' impero, ci permette di concludere che il protreptico era un discorso di propaganda, di tipo simile a quello, che gli si riconnette nella forma e nello spirito, della predica ellenistica d' invito alla conversione, passato poi nella chiesa cristiana. Può darsi che spesso concetti protreptici siano stati trasferiti in forma dialogica, come nella cosiddetta *Tavola di Cebete*. Quanto al *Protreptico* di Antistene la cosa, certo, non è sicura: ma, com' è noto, Platone si è comportato in tal modo, nell' *Eutidemo*, con argomenti socratici. In questo dialogo Socrate dà ai sofisti, che prendono parte alla conversazione, saggi di un colloquio protreptico con uno scolaro, nella forma a lui peculiare della domanda e della risposta: e ciò è consono al modo in cui egli spesso giuoca ironicamente con forme d' arte proprie della sofistica. A questo modello classico di protreptica platonica Aristotele si è ricollegato in forma addirittura esplicita, ma soltanto per ciò che riguarda i concetti. Quanto alla forma, egli non seguì questa volta le traccie di Platone, bensì il modello d' Isocrate.

Com' è evidentemente attinta da lui la forma della missiva personale, così la parenesi appartiene al contenuto stabile del sistema pedagogico d' Isocrate. L' allocuzione a una determinata persona è un mezzo stilistico, in sè assai vecchio, di ogni sorta di esortazioni e orazioni didascaliche. Nell' età in cui il verso era ancora lo stru-

---

scritti essoterici raccolti a capo dell'elenco, il che però non implica nulla circa la sua forma, perchè non è detto che dovessero essere essoterici soltanto gli scritti dialogici. In tale gruppo esso poteva esser compreso anche se aveva la forma di un discorso o di un messaggio.

mento obbligato con cui si influiva spiritualmente sugli uomini, possiamo seguire lo sviluppo della forma allocutiva dagli avvertimenti di Esiodo a Perse fino al poema didascalico di Empedocle e alle sentenze dedicate a Cirno da Teognide, che ancora al tempo di Socrate e dei sofisti servivano nella scuola per l'istruzione morale dei fanciulli. A questa poesia sentenziosa, di vecchio stile, la sofistica sostituisce una nuova forma prosastica, che gareggia con successo con quella antica [1]. L'immagine ideale del principe, che Isocrate presenta in Nicocle, corrisponde sul nuovo piano sofistico all'ideale cavalleresco di Teognide. Appartengono entrambi a un unico tipo. Il *Protreptico* di Aristotele è tuttavia più che un'immagine filosofica di principe. Esso proclama il nuovo ideale della vita puramente filosofica, quale Platone esige anche dall'uomo d'azione. Platonico infatti, e non consono allo spirito del più tardo Aristotele, è il fatto che egli diriga a un uomo impegnato nella prassi politica un discorso d'invito al βίος θεωρητικός. E il libro non è stato da lui, come si usa dire, «dedicato» al principe suo amico (la dedica di dialoghi o di trattazioni è un uso della cortesia letteraria ellenistica, mentre l'età classica non conosce affatto questo costume libresco), ma gli è stato diretto come viva espressione del suo intento di energica esortazione pedagogica. In questo senso, la «dedica» è un elemento costitutivo dello stesso stile protreptico.

Anche altre traccie segnalano l'imitazione della parenesi isocratea. La forma peculiare, che stampa il suo sigillo su tutto ciò che è di mano aristotelica, e cioè il predominio dell'organizzazione concettuale apodittico-

[1]) Lo sviluppo della forma prosastica del protreptico dalla poesia gnomica delle ὑποθῆκαι è stato esattamente segnalato da P. Wendland, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlino 1905, p. 81 sgg. Cfr. Isocr., *ad Nicocl.*, 3,

sillogistica, doveva certo trionfare anche nel *Protreptico*, e qui, anzi, in modo più facile e brillante che altrove. Si deve filosofare? Ecco la domanda che stava a capo di tutte le esortazioni all'esercizio della filosofia. Aristotele rispondeva prontamente: o si deve filosofare o non si deve filosofare. Nel primo caso, si deve senz'altro filosofare. Nel secondo caso, bisogna tuttavia filosofare, per dimostrare che non si deve filosofare. Dunque bisogna in ogni caso filosofare [1]. Analoga forma sillogistica ha la maggior parte dei brani superstiti. Ma al di là di questo velo dialettico compaiono spesso i concetti dell'antica parenesi. In un frammento più ampio, che è giunto sino alle antologie bizantine ed è anche tornato da poco alla luce, nella sua integrità originaria, in un papiro di Ossirinco, si osserva in maniera particolarmente chiara quest'alternativa di vecchio pensiero e di nuova e penetrante forma dimostrativa [2]. «Bisogna persuadersi che la felicità dell'uomo non consiste nel posseder molto, ma nell'essere ben disposto nel proprio spirito. Neppure il corpo, infatti, si stima felice perchè adorno di splendidi abiti, ma solo perchè sano e ben costituito, anche se mancante di quell'ornamento. Allo stesso modo bisogna chiamar felice l'anima solo quando è moralmente educata, e l'uomo quando si trova nella medesima condizione: e non chiamar tale un uomo che sia splendidamente adorno di beni esterni, quando in sè stesso non valga nulla. Neanche un cavallo, che abbia morso d'oro e finimenti preziosi e in sè sia di scarso valore, è oggetto di stima, mentre lo è quando sia di buona costituzione». Oppure: «Come chi fosse spiritualmente inferiore ai suoi schiavi sarebbe una figura spregevole, così occorre stimar miseri quegli uomini i cui possessi hanno

[1] Framm. 51 R.
[2] Framm. 57 R. Cfr. *Pap. Oxyrh.*, IV, p. 83 sgg.

maggior valore che la loro stessa persona.... Sazietà genera intemperanza, dice il proverbio. E mancanza di educazione spirituale, accoppiata con forza e ricchezza, produce follia ». Queste idee si trovano anche in massime non platoniche di saggezza pratica, ma nuova è la forma apodittica della loro esposizione. Anche il frequente « si dev' essere persuasi » è un mezzo stilistico della parenesi sofistica. « Sii convinto » è l' inizio, ripetuto non meno di quindici volte, delle massime rivolte a Nicocle da Isocrate e a Demonico dall' autore del protreptico che da lui s' intitola. L' analisi filosofica mostrerà come Aristotele trasformi efficacemente, oltre al tesoro inesauribile dell' antica saggezza gnomica greca, anche l' etica e la metafisica platonica. Egli fonde il contenuto esortativo del *Gorgia* e del *Fedone* con la forma del protreptico isocrateo e col passo simmetrico della sua prosa. Questa sintesi è il frutto degli sforzi compiuti dal giovane platonico per introdurre come materia d' insegnamento nell'Accademia, e per elevare a disciplina scientifica, la retorica nel senso tecnico della parola.

Il *Protreptico* acquista così il significato di uno scritto di propaganda per la scuola platonica e per il suo ideale pratico e pedagogico. Gli ambienti dominati da Isocrate, il quale fino allora aveva connesso l' esercitazione formale dello spirito mercè la stilistica e l' oratoria con l' insegnamento dei principî della morale e della politica pratica, si videro di fronte ad una nuova ed aperta concorrenza. Il *Protreptico* dimostrava coi fatti la parità di diritto dell'Accademia nel campo retorico. Ma anche dal punto di vista del contenuto esso doveva apparire agli isocratei come un attacco aperto all' ideale educativo della loro scuola. Gli sdegnosi accenni polemici di Isocrate all' ideale platonico di un' educazione puramente filosofica della gioventù, la sua esaltazione, misurata sulla psicologia del mediocre filisteo, del criterio banale del-

l' utilità nel campo pedagogico, provocavano certo, da lungo tempo, l' Accademia a rispondere. Nel *Protreptico*, Aristotele confutò la tesi triviale che il valore della scienza potesse misurarsi dalla sua utilità per la vita pratica. Ma più convincente che l' acutezza dei suoi sillogismi fu, per la sua vittoria contro quella grettezza mentale, la dimostrazione della sua spirituale superiorità, quale si rinnovava in ogni linea del suo scritto. Egli mostrava come nè un buono stile nè una sana organizzazione di vita nè una feconda scienza politica (gli scopi stessi a cui Isocrate pretendeva di condurre gli uomini) fossero possibili senza un saldo fondamento ultimo di convinzione umana.

Sembra che la scuola di Isocrate non rimanesse in debito della risposta, e per combinazione essa ci è stata conservata dalla tradizione fra i discorsi di Isocrate. È l'anonimo discorso *A Demonico*, compilazione di un cervello inferiore, tra le righe della quale balena il bieco astio del concorrente. L'autore si manifesta scolaro d'Isocrate nell'armamentario spirituale di cui si vale nella polemica. Molto più tardi lo scritto non può esser stato composto, stando al suo contenuto e alla sua disposizione, e quasi certamente esso si è conservato soltanto per il fatto che era stato scritto per incarico della scuola. Nell'introduzione [1]) l' autore manifesta le sue intenzioni nel modo seguente: « Le persone che scrivono per i loro amici i discorsi protreptici si accingono a una bella impresa, ma tuttavia non si occupano della parte più importante della filosofia. Chi invece indirizza la gioventù non all' esercitazione puramente intellettuale del suo spirito [2]), ma alla solida

---

[1]) [Isocr.], *ad Demon.*, 3.

[2]) Il concetto della φιλοσοφία è, per questo autore, quello isocrateo, che si avvicina di più alla nostra idea di « cultura generale ». La δεινότης ἐν τοῖς λόγοις e la ἄσκησις in essa, da lui rifiutata, non è, secondo la giusta osservazione già fatta dal Wendland, quella

formazione del suo carattere morale, arreca vantaggi assai più grandi ai suoi ascoltatori. Quelli li educano soltanto all' abilità dialettica, questi correggono e formano la loro indole morale ». Quale altro protreptico, se non quello di Aristotele, poteva esser questo che, diretto da un filosofo a un suo amico, e consapevolmente intonato in senso teoretico e invitante allo studio della dialettica, aveva acquistato tanta fama da costituire un incipiente pericolo per l' ambiente isocrateo? Al *Protreptico* aristotelico conviene anzitutto ciò che l' isocrateo dice dell' orientamento, alieno dalla vita pratica, dell' ideale pedagogico difeso dall' avversario. Esso era il primo protreptico filosofico e, per quel che sappiamo, l' unico che ponesse la fondamentale questione di principio circa la reale necessità di educare l' uomo soltanto per la « vita », e che mettesse il mondo piccolo-borghese d' Isocrate di fronte all' audace esigenza del βίος θεωρητικός. Ma non abbiamo bisogno di limitarci ad argomenti di carattere generale, perchè la dipendenza dello scritto da quello di Aristotele può essere stabilita in forma anche più evidente [1]).

---

del retore; egli non combatte contro un προτρεπτικὸς πρὸς ῥητορικήν, ma contro la filosofia logico-dialettica: cfr. Isocr., *Hel.*, 2, dove queste cose sono parimenti definite come περιεργία ἐν τοῖς λόγοις. Il Περὶ ἀντιδόσεως (258 segg.) mette insieme dialettica, geometria e astronomia come costituenti il corso di studî caratteristico dell'avversario, e le dice, come l'autore del discorso a Demonico, vantaggiosissime per l'esercitazione spirituale (265) ma prive di utilità per le grandi azioni e idee.

[1]) P. Wendland (l. c., p. 92 segg.) ha segnalato, nella sua eccellente trattazione del discorso a Demonico, anche le sue relazioni col *Protreptico* aristotelico, tra le quali anche la concordanza testuale sopra trascritta. Che la *Demonicea* si diriga essenzialmente contro il *Protreptico*, e sia stata anzi scritta proprio nell'intento di contrapporre al suo un altro ideale, sembra a me la conseguenza inevitabile (per quanto non tratta dal Wendland) di queste osservazioni. Certo, non è necessario che lo scritto sia stato un'eco cronologicamente immediata dell'opera aristotelica: ma senza dubbio l'autore l'ha composto quando ancora era vivo Aristotele. L'influenza del *Protreptico* fu sempre crescente, durante tutto il secolo che se-

*Ad Dem.*, 19: μὴ κατόκνει μακρὰν ὁδὸν πορεύεσθαι πρὸς τοὺς διδάσκειν τι χρήσιμον ἐπαγγελλομένους· αἰσχρὸν γὰρ τοὺς μὲν ἐμπόρους τηλικαῦτα πελάγη διαπερᾶν ἕνεκα τοῦ πλείω ποιῆσαι τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν, τοὺς δὲ νεωτέρους μηδὲ τὰς κατὰ γῆν πορείας ὑπομένειν ἐπὶ τῷ βελτίω καταστῆσαι τὴν αὑτῶν διάνοιαν.

Cfr. § 19 *init.*: ἡγοῦ τῶν ἀκουσμάτων πολλὰ πολλῶν εἶναι χρημάτων κρείττω· τὰ μὲν γὰρ ταχέως ἀπολείπει, τὰ δὲ πάντα τὸν χρόνον παραμένει· σοφία γὰρ μόνον τῶν κτημάτων ἀθάνατον.

Ar., fr. 52 (p. 62,7 R.): οὐ δὴ δεῖ φεύγειν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία καθάπερ οἰόμεθα κτῆσίς τε καὶ χρῆσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν· οὐδὲ δεῖ κτημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ' Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἦ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις, ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὑτοῦ, καὶ τὰ μὲν χρήματα ζητεῖν, τῶν δὲ καλῶν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τὸ παράπαν.

La coincidenza fra i due luoghi non può esser casuale, perchè mentre in Aristotele l' immagine dei navigatori voraci, sprezzanti di ogni pericolo, conviene assai bene all' altro termine del paragone, l' uomo che deve sacrificarsi per la cura dei più alti beni, l' isocrateo l' ha semplicemente inserita nel suo testo, nel tipico modo in cui un retore adopera all' occasione i fiori stilistici raccolti nelle sue letture. Ma non ha combinato con essa nulla di buono, e la sua antitesi è fredda e sforzata: all' immagine aristotelica dei mercanti che traversano il mare egli contrappone quella dello studente che senza pericolo compie il suo viaggio per andare ad Atene all' università. La sua sorprendente ammonizione, che « molte lezioni » valgano più che « molto denaro », non è del resto priva di ogni originalità, perchè alla scuola d' Isocrate la tassa di frequenza era cara.

---

guì alla sua pubblicazione (cfr. framm. 50 R.): si comprende quindi benissimo come nascesse l'esigenza di prender posizione di fronte ad esso.

## 2. Sopravvivenza e ricostruzione del « Protreptico ».

L'acuto libro del Bernays sui dialoghi di Aristotele aveva richiamato l'attenzione dei filologi sulle opere dei neoplatonici, mostrando con alcuni esempî la loro predilezione per quegli scritti.

E ottimo fu il risultato che ottenne nel 1869 l'inglese Ingram Bywater, quando scoperse ampî brani del *Protreptico* aristotelico nell'omonimo libro di Giamblico, in cui essi giacevano seppelliti tra numerosi estratti da dialoghi platonici [1]). Il destino volle che il Bernays, in quel tempo, avesse già concluso le sue ricerche e si fosse, con la sua conclusiva negazione di un periodo platonico di Aristotele, preclusa la via all'interpretazione della nuova scoperta. E lo stesso scopritore, il Bywater, era rimasto del tutto sotto l'influsso della dimostrazione del Bernays. La gioia della scoperta lo spinse a farla subito di dominio pubblico, senza tentare una più accurata delimitazione dei nuovi frammenti e un accertamento di ciò che con essi si fosse acquisito.

Il *Protreptico* di Giamblico è un libro di letture filosofiche per principianti, compilato sulle opere dei pensatori la cui dottrina appariva schiettamente pitagorica ai neoplatonici dell'età posteriore a Porfirio. Tra questi filosofi (oltre a quegli stessi neoplatonici e agli scritti, per la maggior parte falsificati, dei pitagorici più antichi, citati da essi) stavano in prima linea Platone e l'Aristotele delle opere giovanili, che da essi erano considerati come veri e propri scrittori esoterici. La venerazione dei loro scritti come cose sacre è un esempio della stessa enorme forza della tradizione scolastica e libresca, che si riscontra anche nel contemporaneo cristianesimo e giu-

[1]) *Journal of Philology*, II, p. 55 segg.

daismo e più tardi nell' islamismo. Nell' opera di Giamblico è dato un variopinto mosaico di brani, per lo più famosi, e semplicemente giustapposti, di dialoghi platonici. Meschini trapassi, costituiti di formule stereotipe, tradiscono dappertutto, al primo sguardo, le suture. I passi dialogici delle opere platoniche sono trascritti in prosa corrente, e da ciò derivano, qua e là, grossolane inesattezze. Per quanto Platone e Aristotele non vengano esplicitamente citati, non si può affatto parlare di un tentativo di plagio, perchè ogni scolaro conosceva quei passi. Questo centone è comunque un pietoso documento del tramonto irrimediabile a cui era andata incontro ogni cultura letteraria e ogni originalità scientifica. Gli estratti del *Protreptico* aristotelico, che Giamblico considera come primo esempio di quel genere letterario, derivano dalla sua personale lettura. L' intonazione religiosa e ascetica del libro attirava i neoplatonici, che vedevano in esso un documento del preteso platonismo di Aristotele, o almeno un mezzo per conciliare il contrasto tra la dottrina platonica e quella peripatetica. Si può addirittura parlare di una rinascita neoplatonica del *Protreptico*, perchè non c' è quasi rappresentante di quella scuola che non mostri di averlo letto [1]).

Veniamo, ora, a determinare l' estensione degli estratti di Giamblico: lavoro già tentato, dopo il Bywater e lo Hirzel, dallo Hartlich [2]). La parte principale del libro di Giamblico (capp. V-XIX) è composta di estratti di dialoghi platonici. Nel centro (capp. VI-XII) la serie è interrotta da estratti aristotelici. Questi ultimi derivano tutti da un solo scritto perduto, in cui già il Bywater ha

[1]) Un altro esempio sarà segnalato in seguito, in altra occasione.

[2]) Hirzel, in *Hermes*, X, p. 83 segg.; P. Hartlich, *De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole* (in *Leipz. Studien*, XI, fasc. 2, Lipsia 1889), p. 241 segg.

esattamente riconosciuto il *Protreptico*. Nè l' identificazione era difficile, perchè brani di questi capitoli si trovavano citati, alla lettera o quasi, in Cicerone, Agostino, Proclo e Boezio, o col nome di Aristotele o in luoghi di carattere esplicitamente protreptico e in scritti pei quali era dimostrata la dipendenza dal *Protreptico* di Aristotele. Sotto l' influsso del disordine regnante in questi estratti, lo Hirzel e lo Hartlich ritennero che Giamblico dovesse essersi valso, oltre che del *Protreptico*, anche di altri scritti di Aristotele: senza, peraltro, che potessero propriamente dimostrarlo. Nel cap. V è adoperato, oltre a Platone e ad Aristotele, un terzo autore, a cui si ascrivono le parti del capitolo che non si possono far risalire a Platone.La conclusione di tale capitolo, che si considera già facente parte della serie di estratti aristotelici segnalabili dal cap. seguente in poi (come accade anche nella più recente edizione, del Pistelli) deriva, come spero di dimostrare altrove, da Porfirio, il quale è perciò probabilmente anche l' autore degli altri tre, non ancora identificati, paragrafi del cap. V, essendo essi di evidente origine neoplatonica.

L' inizio dell' antologia aristotelica è costituita da alcuni argomenti, tra loro giustapposti, in sostegno del valore della filosofia, che si riconnettono, con sensibili risonanze verbali, all' *Eutidemo* di Platone. Essi sono attinti dal dialogo protreptico di Socrate (*Euthyd.*, 278 E segg.). Ancora più importante di questo fatto, finora non osservato, è quello che anche a capo della serie degli estratti platonici (p. 24, 22 segg.) Giamblico abbia posto lo stesso brano. Non è verosimile che egli si sia qui ripetuto per distrazione, e giacchè le sue parole non sono una semplice citazione dall' *Eutidemo* ma riassumono l' esposizione platonica in una lunga serie di sillogismi, comprendente termini aristotelici, è evidente come egli non abbia qui attinto direttamente a Platone, bensì a una

fonte intermedia. Questa è il *Protreptico* di Aristotele. Come Aristotele nell'*Eudemo* prendeva a modello il *Fedone*, così nel *Protreptico* si riconnetteva più volte all' opera in cui Platone prendeva posizione contro la protreptica sofistica, l' *Eutidemo*.

Questa conclusione ci fa compiere un nuovo passo innanzi. Il Bywater aveva paragonato tra loro i seguenti luoghi:

| Cic., *Hort.*, fr. 26 Bait. 36 Muell.: *beati certe omnes esse volumus* | Jambl., *Protr.*, p. 24, 22 Pist.: πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν. |
|---|---|

Che Cicerone, nel suo dialogo protreptico, abbia sfruttato il *Protreptico* di Aristotele è accertato in modo così sicuro da altre prove che non ci sarebbe stato neppur bisogno di un argomento come quello offerto da questa congruenza verbale fra i due tardi autori valsisi del libro aristotelico. Il Bywater ne ha dedotto che anche in questo caso la fonte comune sia Aristotele. D'altronde, il passo di Giamblico con tutto il suo contesto (pp. 24, 22—27, 10) costituisce un estratto dall' *Eutidemo* di Platone. La conclusione del Bywater non regge, quindi, per ciò che riguarda la fonte di Giamblico. Viceversa, quando si è pensato che anche Cicerone si sia direttamente valso dell' *Eutidemo*, si è attribuito a Cicerone un metodo di lavoro troppo frammentario. È molto più probabile che egli abbia tratto realmente la sua frase, che formava il punto di partenza del sillogismo, dal *Protreptico* di Aristotele, e che Aristotele stesso, e non Cicerone, l' abbia attinta, insieme con i brani di cui si è sopra parlato, all' *Eutidemo*. Ad Aristotele non era quindi sfuggita la famosa frase iniziale del colloquio protreptico contenuto in quel dialogo. Giamblico, invece, non ha trascritto queste parole nel suo estratto aristotelico, perchè le aveva trascritte alcune pagine prima direttamente dall' *Euti-*

*demo.* La conseguenza di questo metodo di scelta è la totale mancanza di connessione della prima serie degli argomenti (p. 37, 3-22) da lui attinti al *Protreptico.*

Ancora più decisiva per la conoscenza del metodo di Giamblico è la parte che segue (framm. 52 R.).

Si tratta di una serrata dimostrazione, che si estende per varie pagine (37, 22—41, 5). A prima vista pare tutta di un getto. Siccome il brano a p. 40, 15-24 è citato anche da Proclo e con esplicita attribuzione ad Aristotele, se ne concluse che non solo questo brano ma tutta quanta l' argomentazione fosse stata tratta dal *Protreptico* aristotelico. Senza dubbio vi si doveva trattare della possibilità della filosofia come scienza, della sua importanza nella vita e della rapidità dei suoi progressi. Si aggiungeva poi anche il fatto che tutta questa argomentazione si trovava anche in un altro libro di Giamblico, adoperata, in forma invero incongrua, per un' apologia della matematica. Questo punto è preceduto da una critica della filosofia operata dai suoi oppositori, i nemici dichiarati di ogni pura teoria. Anche questa parte presenta ogni indizio di provenienza aristotelica. Di conseguenza i due brani sono connessi insieme dal Rose (framm. 52).

L'interna evidenza della cosa non lascia alcun dubbio circa l' esattezza di questa attribuzione: discutibile è soltanto se Giamblico abbia trascritto la dimostrazione nella sua integrità o l'abbia messa insieme da sè con materiali aristotelici. Anzitutto è da notare che i suoi estratti platonici sono semplicemente giustapposti l' uno all' altro, mentre quelli aristotelici mostrano un nesso interiore. Nel libro aristotelico Giamblico aveva dunque di fronte una serrata argomentazione protreptica, che naturalmente doveva allettarlo ad appropriarsene. Ma la speranza di ritrovare intatte in lui intere dimostrazioni del *Protreptico* aristotelico si svela purtroppo fallace. Giamblico attinge invero alla sua fonte l' impulso di pro-

varsi da sè in un' organica dimostrazione del valore indipendente della filosofia, in conformità del suo modello. Ma i capitoli, esteriormente armonizzati, in cui egli ha articolato questo processo di pensiero, sono compilati con materiale aristotelico in forma assai rozza. Dalla sua esteriore concatenazione non è possibile dedurre la sua integrità e organicità interna.

Ciò è dimostrato proprio dall' esempio del frammento 52. Le parole che tengono insieme, al principio alla fine e al centro, il triplice complesso di questa difesa della filosofia, richiamano certo alla memoria la simile maniera usata da Aristotele nei trattati. Ma in realtà derivano, come mostrano le analogie, da Giamblico. Per ciò questi, nella ripetizione dell' estratto nel terzo libro, le tralascia del tutto all' inizio e le modifica alla fine. La struttura generale dell' argomento è dunque di Giamblico. Egli ha soltanto inserito i concetti aristotelici, come materiali grezzi, nella propria misera compilazione. Dell' originaria architettura aristotelica non è rimasta traccia. Ciò è confermato anche dalle parole che concludono il frammento, e che si sono conservate tanto in Proclo quanto in Giamblico. La loro coincidenza è così stretta e particolare, che si vede com' esse siano dappertutto le originali parole di Aristotele: diverso è solo il punto di vista da cui vengono citate dai due autori. Proclo dimostra con esse che la filosofia è un fine in sè (δι' αὑτὸ αἱρετόν) — tema, questo, che il *Protreptico* trattava ampiamente —; Giamblico se ne serve per provare che la filosofia non può essere una scienza troppo difficile: e questo non poteva certo essere il significato del passo aristotelico. Ma con ciò il sospetto di non aristotelicità si estende anche a tutta la restante struttura dell' argomento di Giamblico. Dobbiamo guardarci dal dividere in capitoli la materia dell' estratto giamblicheo, con superficialità pari a quella che constatiamo nella sua interna

disposizione, e attribuirla senz' altro a scritti diversi di Aristotele. Per affermare che Giamblico si sia valso di più scritti aristotelici manca ogni argomento. Nè sono plausibili le deduzioni con cui si neghi la provenienza di un capitolo dal *Protreptico* perchè in esso si presentano argomenti già trattati in parte in un altro capitolo. I « capitoli » sono costruzioni fittizie, che si sbriciolano appena si batta sulla fragile calce che tiene insieme gli elementi dell' edificio. Solo i materiali che risultano da tale dissoluzione reggono alla prova e non possono esser fatti in pezzi. Il loro cemento, più tenace della pietra, è la logica dei sillogismi aristotelici.

Citazioni parallele di Cicerone o di Agostino o di Boezio [1]) assicurano la qualità di estratti dal *Protreptico* anche ai luoghi seguenti: cap. VIII, p. 47,5—48, 21 (framm. 59; 60; 61 Rose), cap. IX, p. 52, 16—54, 5 (framm. 58), oltre all' inizio del capitolo VIII, p. 45, 6—47, 4 (framm. 55). Questa parte è di provenienza unitaria. È caratterizzata dall' uso dei sillogismi dialettici (ἀπὸ τῶν ἐναργῶς πᾶσι φαινομένων) adottati da Aristotele con particolare preferenza nelle opere letterarie, e dall' uso speciale del concetto di φρόνησις, su cui dovremo tornare. Di estratti ce ne sono, peraltro, ancora molti. Comincio col capitolo VII, finora non fatto dipendere dal *Protreptico* aristotelico e invece di particolare importanza.

Le parole iniziali (p. 41, 6 - 15) sono state aggiunte da Giamblico. Egli vuol dimostrare tre cose. Prima, che il φρονεῖν (qui, in senso schiettamente platonico, concetto universale della pura filosofia) ha per gli uomini

[1]) La speranza dell'Usener (v. *Rheinisch. Museum*, XXVIII, p. 400) che da Boezio si potessero ricavare più ampî brani dell'*Ortensio*, non ha avuto conferma: anzi non si può affatto parlare di un uso che Boezio abbia fatto dell'*Ortensio*, come più tardi dovette ammettere lo stesso Usener (*Anecd. Holderi*, p. 52). Agostino fu invece un fervente lettore del dialogo ciceroniano.

valore in sè. Seconda, che esso è utile per la vita, perchè senza pensare ed argomentare l'uomo non riesce a procacciarsi nessun vantaggio. Terza, che la filosofia è necessaria per la conquista dell'eudemonia, a qualunque intuizione della vita si aderisca e comunque s'intenda l'eudemonia, o come massimo di piaceri (ἡδονή) o come perfetta educazione ed attività etica (ἀρετή) o come pura vita dello spirito (φρόνησις). Questi tre punti corrispondono esattamente alla serie dei capitoli di Giamblico: il primo è trattato nei capp. VII-IX, il secondo nel cap. X, il terzo nei capp. XI-XII. Ora, si potrà certo esaminare in qual misura siano stati trascritti dal libro aristotelico (e che di fatto essi siano, per intero, estratti dal *Protreptico* sarà dimostrato in seguito): ma nessuno comunque vorrà credere che essi formino un unico ed organico frammento nell'ordine che presentano in Giamblico. Da ciò deriva che le parole introduttive, annuncianti questa disposizione dei sei capitoli, sono di Giamblico. La cornice di questo quadro, la cui tripartizione è stata certo imitata dal modello, è da lui riempita con singoli passi scelti, attinti alla stessa fonte. Ciò risulta già dall'inizio: subito dopo l'annuncio del contenuto egli comincia, senza neppur tentare un adeguato trapasso stilistico al letterale estratto aristotelico che segue, con lo schematico ἔτι τοίνυν (41, 15). L'argomentazione che così s'inizia, e che è in sè sostanzialmente unitaria, arriva fino a p. 43, 25, ma è senza dubbio abbreviata a p. 42, 5. A p. 43, 25 cominciano di nuovo i tagli: tuttavia già la conclusione della parte precedente (43, 22-25) mostra la stretta connessione originaria con la dimostrazione seguente (43, 27 fino alla fine del cap. VII). Evidentemente, si tratta qui di una serie slegata di estratti da un autore antico, in ogni passo del quale è facile riconoscere lo stile e il pensiero di Aristotele. Non si può certo dire che fosse rigore metodico il voler escludere, per la mancanza di attesta-

zione esterna, queste pagine da un contesto di brani di aristotelicità chiaramente dimostrata.

Specificamente aristotelico è il concetto fondamentale e l' elaborazione metodica del primo capitolo (41, 15 — 43, 25). Per determinare ciò che promuove lo sviluppo e il vantaggio di un dato essere, l' autore parte dal concetto del τέλος. Il « fine » di un essere può venir ricercato solo in un' intelligente attività, in una vivente realizzazione della sua natura: dalla massa delle sue azioni o funzioni (ἔργον) si distingue quella che gli è essenziale e che costituisce il suo τέλος, come la potenza che è propria a lui piuttosto che ad ogni altro individuo o genere (οἰκεία ἀρετή). In tale forza innata è il compito di ogni essere. La gerarchia delle funzioni in vista del loro valore è data dalla natura, perchè le funzioni servili sono insieme sempre quelle biologicamente inferiori, mentre le dominanti sono le superiori. In tale relazione si trovano, p. es., le funzioni corporee rispetto a quelle psichiche. L' ἔργον delle facoltà psichiche ha, in questo senso, maggior pregio che quello delle facoltà corporee. Il grado supremo è occupato da quella facoltà dell' anima che non serve soltanto, come le altre, a produrre un ἔργον diverso dalla sua ἐνέργεια, e che quindi non ha il suo fine in un oggetto esterno, da essa creato, essendo per lei unica ed identica cosa l' ἐνέργεια e l' ἔργον. Questa è la φρόνησις (approssimativamente traducibile col termine di « ragion pura ») che ha ad oggetto e scopo soltanto sè stessa, e non crea altro che sè stessa. Essa è pura contemplazione (θεωρία); e nel concetto della contemplazione sono risolti in unità quelli dell' essere, dell'agire e del creare. La più alta forma di vita non è nè la produttività nè l' attività intese nel comune significato dei termini, bensì l' intuizione conoscitiva dello spirito, produttivo ed attivo in senso superiore. Si vede subito come qui non manchino gli elementi di contenuto aristotelico:

e cioè la comparazione della gioia contemplativa con quella dell' attività disinteressata della vista; il significato dei termini designanti la funzione e il suo risultato (ἐνέργεια, ἔργον); la distinzione di ἔργα che sono impliciti nella stessa ἐνέργεια da ἔργα che sono invece creati da essa; la discriminazione delle tre attività poietica, pratica e teoretica; la coincidenza del soggetto e dell' oggetto nell' atto dello spirito [1]. Nella dottrina dell' ordinamento gerarchico, che sta a fondamento della trattazione e alla quale poco più oltre si accenna anche esplicitamente, troviamo il principio basilare della teleologia aristotelica, secondo il quale in ogni campo della realtà i gradi inferiori vengono superati e risolti nei superiori. Infine è corrente in Aristotele la tripartizione dei tipi di vita e di filosofia secondo i punti di vista dell'interesse edonistico, di quello morale e di quello spirituale.

A questi argomenti riguardanti il contenuto si aggiunge una decisiva conferma esteriore. Nel capitolo concernente la forma originaria dell' etica aristotelica sarà dimostrato che ampie parti, in sè coerenti, dell' *Etica Eudemea* coincidono esattamente, tanto nel contenuto quanto nella espressione verbale, cogli estratti conservati in Giamblico: e questi brani sono in parte quelli che l'autore dell'*Etica* dice esplicitamente di aver tratto dagli ἐξωτερικοὶ λόγοι. Siccome il confronto di questi luoghi con gli estratti di Giamblico mostra che questi ultimi sono stati di modello agli altri, dobbiamo senz' altro riconoscere nello scritto su cui Giamblico ha esercitato la sua scelta una di quelle opere perdute di Aristotele, la cui designazione come scritti essoterici è stata oggetto di così lunghe controversie, mentre ora può essere sottratta a

[1]) Il concetto di ἔργον, uno degli elementi più essenziali della dottrina aristotelica dei valori, manifesta la sua influenza dappertutto e appare esplicito nei seguenti luoghi: 42, 5, 15, 19, 20, 22; 43, 6, 9, 18, 21.

ogni ulteriore dubbio. Ora, proprio le dimostrazioni del VII capitolo di Giamblico si ritrovano nelle parti dell' *Etica Eudemea* desunte da uno scritto essoterico. La loro natura aristotelica è quindi senz' altro accertata; che poi essi appartengano propriamente al *Protreptico* può essere considerato come egualmente certo, perchè anche gli altri passi che nell' *Etica* si dimostrano desunti da un' opera aristotelica sono tratti da esso, e perchè il loro contenuto concettuale è di natura pienamente protreptica.

Più tardi, nelle sue lezioni, Aristotele ha non di rado posto il problema delle diverse forme di vita, e messo i suoi ascoltatori dinanzi alla scelta. In questi casi la vita tendente alla soddisfazione e al guadagno è sempre messa accanto a quella dell' uomo d' azione e a quella dell' indagatore e del filosofo. Tanto questa impostazione del problema quanto la risposta che la vita dedicata al puro sapere meriti preferenza, anche dal punto di vista morale, rispetto a ogni altra specie di esistenza umana, derivano dal *Protreptico.*

Con ciò non è tuttavia ancora esaurito il significato dell' estratto contenuto nel VII capitolo di Giamblico. Ogni lettore della *Metafisica* aristotelica ha certo sperimentato, ogni volta che è tornato a quel libro, l'effetto suggestivo delle prime pagine, in cui con vittoriosa energia si sviluppa il concetto che l' occupazione teoretica e scientifica non contraddice alla natura dell' uomo, ma che anzi la gioia del vedere, del concepire e del conoscere è profondamente radicata nel suo spirito, e si manifesta solo in diversi modi a seconda dei differenti gradi della sua consapevolezza e cultura. Così essa viene ad adempiere addirittura alla più alta esigenza dell' uomo, e da semplice mezzo di soddisfazione degli accresciuti bisogni della vita civile diviene massimo valore in sè e culmine della cultura; e la scienza è la forma più alta

e più desiderabile di questa attività contemplativa, in quanto realizza nella forma più netta la visione disinteressata della pura scienza e produce il sapere più perfetto. Chiunque abbia sentito come valore supremo la scienza esercitata senz' altro scopo che sè stessa, avvertirà l' energia protreptica di questi concetti. In modo più puro, serio ed elevato la scienza non è stata mai concepita e vissuta, ed essa resta anche oggi lettera morta per chi non sa intenderne in tal modo l'esercizio. A intenderla in tale profondo senso aveva insegnato Aristotele nel *Protreptico*. Che il famoso inizio della *Metafisica* sia nella sostanza solo una replica abbreviata della classica esposizione del *Protreptico*, è dimostrato dal confronto col VII cap. di Giamblico (p. 43, 20), che se ne distingue solo in quanto tratta gli stessi concetti con più ampio respiro e con più particolare approfondimento logico. Risulta anzi, da tale confronto, che i capitoli introduttivi della *Metafisica* sono stati composti per l' immediato scopo didattico con materiale raccolto dall' opera già esistente, e non sono stati mai neppur concatenati in un saldo organismo.

*Protr.*, 43, 20:

τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν.... πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὁρᾶν, ὃ καὶ ἕλοιτό τις ἂν ἔχειν, εἰ καὶ μή τι μέλλοι γίγνεσθαι δι' αὐτὸ παρ' αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον.

ἔτι εἰ τὸ ὁρᾶν ἀγαπῶμεν δι' ἑαυτό, ἱκανῶς μαρτυρεῖ τοῦτο ὅτι πάντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γιγνώσκειν ἐσχάτως ἀγαπῶσιν.... ἀλλὰ μὴν τό γε ζῆν τῷ αἰσθάνεσθαι διακρίνεται τοῦ

*Metaph.*, A 1, 980 a 21:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις. καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' ἑαυτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δη-

μὴ ζῆν καὶ ταύτης παρουσίᾳ καὶ δυνάμει τὸ ζῆν διώρισται ... τῆς δὲ αἰσθήσεως ἡ τῆς ὄψεως διαφέρει δύναμις τῷ σαφεστάτη εἶναι καὶ διὰ τοῦτο καὶ μάλιστα αἱρούμεθα αὐτήν. .. οὐκοῦν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστιν αἱρετὸν διὰ τὴν αἴσθησιν, ἡ δ' αἴσθησις γνῶσίς τις καὶ διὰ τό γνωρίζειν αὐτῇ δύνασθαι τὴν ψυχὴν αἱρούμεθα, πάλαι δὲ εἴπομεν ὅτι [περ] δυοῖν ἀεὶ μᾶλλον αἱρετὸν ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει ταὐτόν, τῶν μὲν αἰσθήσεων τὴν ὄψιν ἀνάγκη μάλιστα αἱρετὴν εἶναι καὶ τιμίαν, ταύτης δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν αἱρετωτέρα καὶ τοῦ ζῆν ἐστὶν ἡ φρόνησις, κυριωτέρα ⟨οὖσα⟩ τῆς ἀληθείας. ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσι· τὸ γὰρ ζῆν ἀγαπῶντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἀγαπῶσι.

λοι διαφορᾶς. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα....

Ciò che nella prima frase della *Metafisica* è concentrato nella semplice parola ἀγάπησις, l'amore per un'attività sentita come fine a sè stessa, è molto più chiaramente espresso nelle parole corrispondenti dell'estratto del *Protreptico*, secondo quanto era necessario per l'esposizione essoterica. Non c'è parola che non tradisca subito il suo carattere aristotelico. Soltanto, Giamblico ha qui fuso insieme, in forma assai rozza, varî brani del *Protreptico*, che erano stati messi insieme per la somiglianza del loro contenuto: da ciò l'effetto tautologico del complesso. Non si tratta invece affatto di una mera parafrasi del testo della *Metafisica*. L'ambito di questi brani è essenzialmente più vasto di quello dell'introduzione della

*Metafisica.* Anzitutto, l' energica tendenza a una forma nudamente logica d' argomentazione corrisponde all'immagine che in base all'*Eudemo* ci siamo formata dell'attitudine mentale del primo Aristotele. Così è della deduzione dal principio topico, che di due oggetti ha maggior valore quello che possiede in maggior grado la qualità pregiata [1]; e dell' inferenza, condotta per via definitoria, del valore della φρόνησις dal concetto della vita. E tanto nel *Protreptico* quanto nella *Metafisica* la dimostrazione è dialettica, in conformità, parimenti, con le osservazioni fatte a proposito dell' *Eudemo.*

Ora, lo stesso carattere manifestano dappertutto i due primi capitoli, e giacchè essi espongono gli stessi concetti fondamentali del *Protreptico,* concernenti l'autarchia della pura scienza teoretica, spontanea nasce l'idea che siano stati desunti da quell'opera, o per intero o nella massima parte. L' esame dei particolari dimostra agevolmente l' esattezza di questa idea. In entrambe le opere si espone il concetto della pura scienza contrapponendolo a quello dell' attività pratica dipendente da mera esperienza o abitudine. Non il pratico e l' empirico, ma il conoscitore e il teorico ha dignità superiore, perchè l' empiria non giunge mai a comprendere le cause e i fondamenti dei fenomeni, come fa invece il teorico mercè il suo dominio dell' universale. Quanto più empirica, quanto più bisognosa dell' aiuto dell' intuizione (πρόσθεσις), tanto meno esatta è la conoscenza. Veramente esatta è solo la conoscenza di ciò che è massimamente conoscibile, e tali sono i principî più generali (τὰ πρῶτα), che costituiscono l' oggetto della più alta

[1]) Per confutare il principio che l'anima fosse un'armonia del corpo si faceva uso, nell'*Eudemo*, della nozione logica che l'identità degli attributi determina l'identità degli oggetti. Simile procedimento è seguito qui da Aristotele, quando riferisce la pluralità di valori dell'oggetto all'esistenza (ὑπάρχειν) di proprietà di diversi gradi di valore.

scienza teoretica. Può darsi, certo, che il puro empirico abbia nella vita più successo del teorico, mancante di esperienza pratica, ma esso non giunge mai a un' azione che derivi effettivamente dall' intendimento della necessità della cosa, e si conformi a saldi principî. Egli resta un βάναυσος, un pedestre meccanico. La continua, per quanto celata, polemica contro lo spirito banausico e contro il suo dispregio della teoria, che permea i primi capitoli della *Metafisica*, ha il suo modello nel *Protreptico*, in cui Aristotele aveva minutamente controbattuto gli attacchi degli empirici. Un brano in cui sono più ampiamente riferiti gli argomenti degli oppositori si è fortunatamente conservato (framm. 52: p. 59, 17 segg. R.). « Che la filosofia non abbia utilità per la vita pratica, è facile capirlo da quel che segue. L' esempio migliore ci è dato dalle scienze teoretiche o pure (ἐπιστῆμαι) e dalle discipline dipendenti (ὑποκείμεναι δόξαι). Vediamo infatti che i geometri non sono capaci di applicare praticamente nulla di ciò che dimostrano in teoria. Misurare una superficie e compiere tutte le altre operazioni concernenti le grandezze e gli spazî son cose che sanno benissimo fare i geodeti per la loro pratica, mentre i matematici e i conoscitori delle ragioni ideali di questi procedimenti sanno tutt' al più come si deve fare, ma non sanno, essi stessi, fare ». Nel *Protreptico* si insiste anche molto sull' esigenza, per il sapere scientifico, dell' esattezza (ἀκρίβεια): esigenza che vien connessa con la definizione della scienza come conoscenza dei supremi principî e fondamenti. Conoscenza esatta può esserci infatti soltanto dell' universale, dei principî. La coincidenza si estende talora fino alle singole parole. Anche nella deduzione dei gradi superiori e supremi della conoscenza da quelli inferiori ed ingenui i due scritti presentano un completo parallelismo, per quanto non ci si possa naturalmente aspettare da Aristotele che

egli si ripeta meccanicamente per pagine intere. La coincidenza verbale resta, com'è facile intendere, un caso d'eccezione. L'argomento più decisivo è che questi concetti appartengono, nella loro originaria tendenza, al *Protreptico* per cui sono stati pensati, mentre nella *Metafisica* essi sono soltanto stati ripresi per le esigenze del proemio, e ristretti secondo la necessità dei nuovi limiti.

Subito dopo il grande estratto assegnato dal Rose al *Protreptico* segue, nel terzo libro di Giamblico, una descrizione, proveniente dalla stessa fonte, del progressivo sviluppo della filosofia dalle altre τέχναι. Riconnettendosi alla dottrina platonica delle catastrofi cosmiche il *Protreptico* (framm. 53 R.) narrava come dopo il gran diluvio e dopo le devastazioni da esso arrecate gli uomini fossero stati costretti a escogitare anzitutto i ritrovati più necessari per assicurarsi il vitto e l'esistenza (τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν); come poi, migliorate le loro condizioni, inventassero le arti dedicate al loro diletto, quali la musica e via dicendo; e solo in terza linea, dopo avere del tutto soddisfatto il bisogno delle cose necessarie alla vita (τὰ ἀναγκαῖα) si volgessero alla libera scienza, alla pura filosofia. Aristotele pensa specialmente alle discipline matematiche, quando parla dei rapidi progressi delle pure scienze negli ultimi tempi, e cioè nella generazione di Platone. Nella *Metafisica* (A 1, 981 b 13 — 982 a 2) lo stesso concetto riesce singolarmente inaspettato, mentre nel *Protreptico* esso serviva a dimostrare che gli studî filosofici, quando si siano prodotte le condizioni che incitano ad essi, esercitano sugli uomini un'attrattiva irresistibile. Che a questo punto Aristotele pensasse principalmente alla matematica è cosa che si può ancora rilevare nella stessa *Metafisica*. Egli designa qui come inizio della terza fase di sviluppo le ricerche matematiche della casta sacerdotale egiziana. Anche la distinzione delle

τέχναι ἀναγκαῖαι dalle ἐλεύθεραι deriva dal *Protreptico*. Dal quale proviene, dunque, tutto il contenuto dei due primi capitoli: e lo stesso si deve supporre del brano 982 b 28—983 a 11, di singolare carattere platonico-teologico, anche se la povertà dei documenti non ci permetta in questo caso una sicura conclusione [1]).

Del IX capitolo di Giamblico è considerata come derivante certo dal *Protreptico* la parte finale (p. 52, 16—54, 5 = framm. 58 R.). Per ciò che riguarda il contenuto, essa fa parte della risposta all'obiezione che la filosofia non abbia utilità pratica. La provenienza aristotelica della divisione dei beni in validi per l'uso che se ne fa e validi per se stessi (ἀναγκαῖα e δι' αὑτὰ ἀγαπώμενα o ἐλεύθερα) è assicurata da Cicerone: e così la bella immagine delle isole dei beati, i cui abitanti vivono senza bisogni terreni, dediti soltanto alla pura contemplazione [2]). Nell'estratto di Giamblico il passo è però molto abbreviato. Aristotele non vi tratteggiava soltanto una bella immagine, ma mirava con essa al fine metodico di

[1]) In due luoghi famosi, in cui esalta la divinità e beatitudine della pura θεωρία del filosofo, Aristotele esorta gli uomini a non temere di aver pensieri immortali e divini (in antitesi all'antica esortazione ellenica): v. *Metaph.*, A 2, 982 b 28; *Eth. Nic.*, K 7, 1177 b 31. Tanto l'inizio della *Metafisica* quanto la parte citata del libro conclusivo dell'*Etica* traggono notoriamente dal *Protreptico* (cfr. p. 95 n. 1) una serie di concetti e di formulazioni caratteristiche, e protreptica in misura estrema è anche l'inversione aristotelica dell'antica parenesi. Ora, l'autore del protreptico a Demonico, che, come si è mostrato, si vale in più luoghi polemicamente di quello aristotelico, scrive al § 32: ἀθάνατα μὲν φρόνει τῷ μεγαλόψυχος εἶναι, θνητὰ δὲ τῷ συμμέτρως τῶν ὑπαρχόντων ἀπολαύειν. Così egli dà, certo, un senso non speculativo, e semplicemente morale, all' ἀθάνατα φρονεῖν, ma in quanto riconosce comunque una ragion d'essere all'ἀθάνατα φρονεῖν mostra di subire l'influsso aristotelico nella correzione dell'antica parenesi, che di così alti φρονήματα non voleva assolutamente sapere. E allora può considerarsi come certa la congettura che l'esortazione famosa all'ἀθανατίζειν ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται (*Eth. Nic.*, 1177 b 33) si trovasse originariamente nel *Protreptico* e di là sia stata trasferita nell'*Etica* e nel proemio della *Metafisica*.

[2]) Framm. 58 R.

mostrar l'uomo in certo modo isolato dalla necessità (χρεία) della vita. Questo metodo intuitivo ha il suo modello nella favola dell'anello di Gige, narrata nella *Repubblica* platonica allo scopo di farvi osservare il comportamento di una persona che, libera da ogni esterno riguardo per il giudizio degli uomini, può agire come gli piace. Per lo più si considera l'estratto di Giamblico come più fedele di quello di Cicerone: ma a torto. Cicerone dice: se ci immaginiamo trasferiti nelle isole dei beati, che bisogno abbiamo più di eloquenza, visto che là non vi è alcun processo, che bisogno di virtù, come di quelle della giustizia, dell'eroismo, del dominio di sè e perfino della capacità di scelta morale (*prudentia*)? Solo la conoscenza e la pura contemplazione resta ancora, laggiù, degna di essere desiderata. Noi l'amiamo, dunque, non perchè ci rechi vantaggio o perchè ne abbiamo necessità, ma in virtù della sua stessa natura. Giamblico tralascia tutto ciò, e rende di conseguenza oscuro il fine metodico della comparazione. Cicerone ha conservato abbastanza fedelmente, nel complesso, l'espressione originale: solo, ha aggiunto alle quattro virtù cardinali di Platone, nominate da Aristotele nel *Protreptico*, l'*eloquentia*, evidentemente in relazione al contenuto del suo dialogo, in cui Ortensio contrapponeva appunto l'*eloquentia*, come sommo bene, alla filosofia.

Ciò è dimostrato dal X libro dell'*Etica Nicomachea*. Anche qui, dove egli egualmente parla di quel puro contemplare, che era argomento del *Protreptico*, Aristotele non sfugge a una reminiscenza della sua opera giovanile [1]). Egli confronta il contemplante con l'uomo che, immerso nella vita attiva, ha bisogno di molti mezzi per recare in atto la sua volontà morale (ἡ ἐκτὸς χορηγία ἡ ἠθική). Per esser liberali è necessario denaro, e così

[1]) *Eth. Nic.*, K 4, 1178 a 24-35.

per esser giusti, se veramente si vuol compensare secondo il principio della parità; per esser valorosi è necessaria la forza, per controllare il proprio dominio di sè occorre l'occasione che induca a smarrirlo. Altrimenti, come può mai la buona intenzione tradursi in atto, senza di che, d'altronde, essa non raggiunge la sua perfezione? Solo chi conosce non ha bisogno di questi mezzi esteriori per esercitare attivamente la sua ἀρετή; anzi essi non potrebbero costituire che impedimenti sul suo cammino. Anche qui Aristotele rappresenta la θεωρία come isolata e indipendente dalle necessità della vita. Certo, il concetto è orientato alquanto diversamente, la tetrade platonica delle virtù è consapevolmente messa da parte, e il nuovo esempio della liberalità compensa, con la sua energica efficacia, la perdita in calore entusiastico, che l'intero brano subisce per l'eliminazione dell'immagine delle isole dei beati. Ma nonostante questa rielaborazione si riconoscono i tratti originarî, essendo stato conservato il fine dimostrativo del concetto. Elemento essenziale è qui, come in Cicerone, il venir meno delle ἠθικαὶ ἀρεταί nello stato di pura beatitudine dell'intuizione intellettuale. È con ciò dimostrato che l'esposizione ciceroniana è, delle due, la più completa.

Ma dal *Protreptico* deriva anche la prima parte del capitolo IX. Ciò è provato con pari evidenza tanto dal contenuto quanto dallo stile. Aristotele muove dalla tripartizione delle cause del divenire in natura, arte e caso, la quale s'incontra anche altrove in lui, per quanto non esposta con la stessa energia che in questo luogo [1].

[1] La stessa tripartizione delle cause del divenire si incontrerà nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, in cui essa a torto ha fatto nascer dubbî. In realtà, essa è un elemento peculiare della fisica meccanistica preplatonica. Ma già Platone ne fa uso nelle *Leggi* (X, 888 E), e proprio nello stesso modo che il *Protreptico* aristotelico, per mostrare che la φύσις non è inferiore, in contenuto spirituale e capacità artistica, alla τέχνη e per svilupparne di conseguenza il suo nuovo

Aristotelica è l'idea che non soltanto l'arte ma anche (ed anzi in maggior grado) la natura sia teleologicamente orientata verso il raggiungimento di uno scopo, e che la finalità dominante nell'opera manuale, nella tecnica e nell'arte non sia altro che un'imitazione della finalità naturale. Questa veduta circa la relazione dell'arte con la natura è da lui espressa più volte, brevemente, anche nel secondo libro della *Fisica*, che fa parte della più antica sua produzione letteraria; e anche altrove, all'occasione, se ne risente l'eco. Ma in nessun luogo essa è dedotta con così vigorosa coerenza come qui, e d'inconfondibile originalità è una frase come la seguente (p. 49, 28): μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις [1]) ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. Anche la dimostrazione è indubbiamente di spirito aristotelico. Gli esempî son tratti dall'agricoltura e dalle cure di cui hanno bisogno gli organismi superiori prima e dopo la nascita. Il principio dell'universale finalità della natura organica è documentato con esempî tratti dalla meccanica del corpo umano e dei suoi organi di difesa [2]). Tutto « di-

---

concetto della φύσις. La forma realistica in cui questa idea è trattata nel *Protreptico* mostra quanto strettamente Aristotele si riconnetta alla più tarda fase del pensiero platonico anche nella sua filosofia della natura.

[1]) Ciò era stato già affermato dalla dottrina, permeata di spirito razionalistico, di alcuni sofisti presocratici circa la finalità tecnica della natura, e specialmente dell'organismo umano. Tracce di un simile sistema scientifico si sono conservate in Senofonte, *Memor.*, I, 4, 6 segg., a cui corrisponde Arist., *part. anim.*, B 15. Da un orientamento spirituale affatto diverso è invece nata la teleologia della filosofia aristotelica della natura, giusta l'affermazione che in questo stesso punto fa il suo autore. Secondo Aristotele, non è la natura a manifestare « disposizioni » che si avvicinino alla meccanica in abilità di artificio: ma, anzi, ogni arte non è che un tentativo dello spirito umano di gareggiare con la creatrice ed organica natura, per quanto in un mezzo diverso, cioè in quello della costruzione tecnica, in cui non si può mai parlare di un τέλος nel più alto ed organico significato.

[2]) J. Bernays (*Gesamm. Abhandl.*, I, p. 23) considerò eracliteo

viene » in vista di un fine. E tale è ciò che ogni volta si produce come risultato finale del processo genetico, continuamente dominato dalla legge naturale, e che costituisce il perfetto compimento di questo medesimo processo. Così lo psichico è posteriore al fisico nel processo del divenire, e nel campo dello psichico è posteriore, a sua volta, l'intellettuale, nella sua forma pura. Pitagora ha quindi giustamente designato la pura θεωρία come scopo ultimo dell'uomo, cioè come perfezione della natura umana. Alla domanda circa lo scopo per cui noi fossimo nati egli ha infatti risposto: « per contemplare l'edificio celeste ». Ed anche Anassagora ha manifestato la stessa opinione.

L'apoftegma di Anassagora si ritrova nell'*Etica Eudemea*, e con così precisa coincidenza verbale, che Giamblico o lo ha tratto di là o ci ha conservato il testo a cui attinge l'*Etica Eudemea*. Delle due ipotesi la seconda è la vera, come sarà mostrato più tardi dall'analisi di tutto il procedimento di pensiero contenuto nell'*Etica*. Anche in questo caso nell'*Etica Eudemea* è ripetuto il

---

il principio che l'arte fosse imitazione della natura, perchè l'autore del Περὶ κόσμου (5, 396 b 7 segg.) spiega il divenire della φύσις come unificazione armonica di opposti, e ne dà la prova con l'esempio delle arti, considerate come semplici imitazioni della natura. Ma il motto eracliteo συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον citato in tale contesto dall'autore del Περὶ κόσμου non contiene alcun accenno a una simile concezione, la quale, per ciò che concerne l'inferenza dalla τέχνη alla φύσις come modello dell'imitazione, è peripatetica e non ha niente a che fare col filosofo di Efeso. Una dottrina analoga, per quanto diversa nel contenuto, si trova in Democrito (framm. 154), che chiama gli uomini scolari degli animali: del ragno nel tessere e nel rammendare, della rondine nel costruire, degli uccelli canori nel cantare (cfr. per l'ultimo esempio Lucrezio, V, 1379, che ai vv. 1102 e 1361 deduce anche l'arte culinaria e quella della semina e dell'innesto dall'imitazione della natura: il che gli è certamente provenuto da Democrito attraverso Epicuro). In Aristotele si tratta di qualcosa di affatto nuovo. Il principio che l'arte sia imitazione della natura è da lui riferito al carattere finalistico di ogni produzione umana e fondato sulla concezione teleologica della natura.

*Protreptico*, ed è con ciò dimostrato che ad esso è stato attinto non solo l'apoftegma anassagoreo ma tutta la dimostrazione a cui esso appartiene.

Ciò è ancora confermato indirettamente da un altro fatto. La teoria dell'arte come imitazione della natura si trova ulteriormente elaborata nella dottrina di Posidonio circa l'origine della civiltà, di cui abbiamo sommaria notizia attraverso la 90ª lettera di Seneca. Posidonio ha con essa molto contribuito alla diffusione, nella più tarda antichità, della dottrina aristotelica concernente il graduale progresso delle arti, procedenti dalle esigenze della vita a quelle del piacere e culminanti infine nella pura θεωρία. Si è congetturato, con buon fondamento, che questa concezione di Posidonio si trovasse esposta nel suo *Protreptico* [1]. Se questa ipotesi è giusta, egli si è allora ricollegato anche in questo punto alla dottrina del *Protreptico* aristotelico. La particolare sfumatura, che egli aggiunge alla dottrina aristotelica, non ha qui importanza: maggior peso ha il fatto che il riferimento della teoria del progresso come risultato della filosofia al *Protreptico* di Posidonio trovi nel modello aristotelico un appoggio importante.

Più rapida può essere la dimostrazione del fatto che anche il resto degli estratti giamblichei di Aristotele (capp. X-XII) è attinto al *Protreptico*. Il cap. X muove dal principio, già dimostrato proveniente dal *Protreptico*, che la τέχνη sia imitazione della φύσις. Anche la scienza dell'uomo politico esige, così, un fondamento filosofico, perchè essa ha bisogno, ancor più che p. es. quella del medico, di muovere dalla φύσις nel vero senso della parola, e cioè dal vero essere. Solo questa conoscenza può procurargli la comprensione delle supreme

---

[1] Cfr. Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, Diss. Heidelberg (Monaco 1912), p. 18 segg.

norme (ὅροι), sulle quali egli deve regolare la sua azione. La politica può diventare una τέχνη esatta solo traducendosi per intero in filosofia. Questo passo concernente l'ideale di esattezza della pura scienza è, come si è mostrato sopra (p. 91 sgg.), riprodotto insieme con altre parti del *Protreptico* nella introduzione del primo libro della *Metafisica*. Il tono platonizzante della concezione, quale appare in Giamblico, è volutamente attenuato nella *Metafisica*, ma conviene appunto al *Protreptico*, come mostrerà nel particolare l' interpretazione filosofica dei frammenti (p. 118). Che tale accento platonico non possa valere come argomento per attribuire questa parte al compilatore neoplatonico è riconosciuto anche dallo Hirzel e dal Diels. I concetti sono troppo originali perchè ciò sia possibile. Particolarmente adatto per un'opera diretta a un pratico della politica è l'accenno che quest' ultima possa essere riscattata dalla sua presente infecondità e inconsistenza solo se esercitata su fondamento scientifico e concepita come disciplina normativa. Quest' argomentazione culmina nella prova del suo carattere essenzialmente teoretico. Non la mera analogia derivante dall'esperienza, ma la conoscenza teoretica delle norme supreme è il fondamento di una politica feconda. Motivo dominante è anche qui la polemica contro i puri empirici, la cui conoscenza non va al di là delle cosiddette costituzioni ideali (εὐνομίαι) di Sparta e di Creta (e con ciò sembra si alluda a Isocrate e alla dottrina sofistica dello stato). Essa ci fa vedere, così, che la discussione critica circa le tre costituzioni ideali (Sparta, Creta, Cartagine), che ora occupa il secondo libro della *Politica* aristotelica, risale nella sostanza già al periodo accademico. L'interessantissimo frammento di primitiva politica aristotelica, di cui così entriamo in possesso e che nonostante i suoi presupposti platonici non avrebbe tuttavia potuto esser scritto, per la prevalenza

del suo interesse metodologico, da nessun altro platonico, mostra che il *Protreptico* aveva immediata relazione con gli scopi politici dell'Accademia. Superficiale era quindi il voler dedurre, dal contenuto « politico » del cap. X, che esso dovesse derivare da uno scritto puramente politico di Aristotele. Decisivo non è il contenuto, bensì il punto di vista da cui esso vien considerato. E proprio questo punto di vista — l'accentuazione del carattere teoretico della politica normativa — inquadra il frammento nella esaltazione della pura θεωρία contenuta nel *Protreptico*.

Il cap. XI tratta della relazione della φρόνησις col piacere. Si è osservato che il capitolo non conveniva a un protreptico, non trovandosi questo τόπος nei protreptici posteriori. Ma questo metodo è in sè erroneo. Non si può dedurre meccanicamente dai luoghi comuni dei più tardi protreptici dell'età imperiale ciò che fosse conveniente a un protreptico della scuola platonica. Questo metodo, usato con troppo zelo nell'indagine letteraria, non reca ad alcun risultato quando si tratti di una forma individuale, organicamente prodotta da esigenze obiettive, come quella propria degli scritti platonici e aristotelici. Che ad un protreptico mirante a dimostrare l'identità della conoscenza (φρόνησις) platonica con la vera beatitudine convenisse la discussione, consueta nell'Accademia, circa la relazione della φρόνησις con la ἡδονή è assolutamente naturale, perchè la tesi non poteva essere dimostrata in alcun altro modo. Aristotele non poteva immaginare una felicità priva di piacere, e doveva quindi indagare quale sorta di piacere potesse fornire la φρόνησις. Questo problema, già trattato ampiamente da Platone nella *Repubblica* [1]) e poi nel *Filebo*, non poteva esser tralasciato nella difesa di un ideale di

[1]) Plat., *Resp.*, VI, 506 B.

vita puramente contemplativo. Anche l'*Etica Nicomachea*, dimostrando nel X libro che la vera eudemonia è assicurata dal θεωρητικὸς βίος, indaga la relazione della perfetta attività col piacere e particolarmente la pura sensazione di piacere che accompagna il conoscere. Abbiamo già dimostrato che questa parte del X libro dipende in certa misura, nel contenuto, dal *Protreptico*, con cui ha comune l'argomento. Il piacere della θεωρία era dunque senz'altro uno degli argomenti proprî del *Protreptico*. Infine, anche la dimostrazione della dipendenza dell'*Etica Eudemca* dal *Protreptico* viene a provare la logica necessità del capitolo sul piacere. Tanto nell'*Etica* quanto nel *Protreptico* φρόνησις, ἡδονή, ἀρετή sono giustapposte come le tre specie possibili dell'eudemonia. La dimostrazione del *Protreptico* culmina nella tesi che la vita puramente contemplativa soddisfa nella maniera più perfetta alle esigenze di ciascuno di quei tre ideali. La contemplazione, di cui parla il *Protreptico*, non è soltanto il culmine della conoscenza filosofica, ma anche il compimento dell'evoluzione morale dell'uomo e la pura beatitudine di un'ininterrotta gioia spirituale. È impossibile sottrarre un elemento a questo edificio concettuale senza distruggerne il complesso. Risulta dimostrato con ciò che anche la prima parte del XII cap. è un estratto dall'opera aristotelica.

Non si fa certo una congettura troppo audace immaginando che il *Protreptico* aristotelico, come i posteriori esempî dello stesso genere letterario, culminasse nella rappresentazione della *vita beata*. Questa architettura è determinata da una necessità oggettiva e stilistica, che toglie ogni carattere pericoloso alla deduzione procedente dal posteriore all'anteriore, dal condizionato alla sua condizione. Che mai non si darebbe per poter leggere questo epilogo, in cui Aristotele attingeva l'estremo vertice della sua fede! Ma per quanto si sian

volute attribuire ad Aristotele le parole conclusive, che seguono in Giamblico (pp. 60,7—61,4), bisogna pur dire che il desiderio ha vinto in tal caso la riflessione critica [1]). Impetuose, anche entusiastiche, possono ben essere queste frasi, ma non è qui l'impeto dominato di Aristotele, che non rinuncia mai all'austero ritmo della progressione apodittica, perchè per lui il rigore metodico sta più in alto di quel più alto entusiasmo, di cui tuttavia traboccano sensibilmente molte delle sue dimostrazioni. La maggior parte degli elementi singoli del brano di Giamblico potrebbe certo, in sè, essere stata presa dal *Protreptico*, e forse lo è: p. es., la natura contraddittoria della nostra esistenza terrena e corporea; la meschinità di ogni nostra conoscenza e sapienza; il contrasto tra le malsicure nostre dimore presenti e il luogo da cui proveniamo e in cui tendiamo a ritornare; la sproporzione tra il lavoro che dobbiamo compiere per conquistare le cose più necessarie alla vita esterna e la fatica spesa per ciò che solo è prezioso ed eterno. Ma la fiacca connessione di queste idee con lo scopo dell'esortazione edificante; la tendenza irrazionalistica, di cui si scorgono le traccie; l'unzione chiesastica, con la quale vengono gettate al vento solenni parole platoniche; alcune espressioni chiaramente neoplatoniche come la « via celeste » e il « regno degli Dei »; infine, la verbosa prolissità della conclusione, che non arriva a trovare un fine, tradiscono la rielaborazione giamblichea. Poi seguono estratti da Platone.

## 3. La filosofia del « Protreptico »

Il *Protreptico* non tratta alcun problema particolare: la sua importanza, varcante i limiti della specifica scienza filosofica, è piuttosto nell'universalità della que-

[1]) Hartlich, l. c., p. 254 segg.

stione vitale da esso posta, quella cioè del senso della filosofia, del suo diritto all' esistenza e della sua posizione nel complesso della vita umana [1]). Ciò non significa che la filosofia platonica avesse messo per la prima volta gli uomini di fronte a questo problema, che si ripresenta tenace nelle leggendarie biografie di Talete, Anassagora, Pitagora e Democrito. Ma ogni ritorno storico del tipo umano schiettamente scientifico lo fa rivivere in una nuova ed appassionata presa di posizione rispetto all' ambiente. Nella sua forma più decisa, infatti, il θεωρητικὸς βίος resta un postulato dell' innata attitudine scientifica, che certo rinasce sempre, ma non è mai veramente giustificata di fronte al senso comune. È necessario, per ciò, un grande impeto di fede nella capacità della conoscenza ad elevare colui che la scopre più in alto di quanto altrimenti non sia concesso agli uomini. Da questo entusiasmo, dal quale nulla è tanto lontano quanto l' intellettuale alterigia dei dotti di professione, è nato lo scritto. Esso attesta come Aristotele non sognasse soltanto il pacifico idillio di una consueta vita scientifica, ma esaltasse la beatitudine di chi ha imparato a guardare il mondo con gli occhi di Pla-

[1]) Nell'interpretazione della filosofia del *Protreptico* debbo oppormi, oltre che alla concezione armonizzante del Bernays, anche al Diels, che in *Archiv für Gesch. d. Philos.*, I, p. 493, cercava di attenuare, nei frammenti, le visibili tracce di pensiero platonico, riducendoli a puri ornamenti stilistici. La verità era stata invece, se anche molto timidamente, sospettata da R. Hirzel (in *Hermes*, X, p. 98): ma egli non osò opporsi, come esigeva la coerenza, al preconcetto dominante, e fu ridotto al silenzio dal Diels. Il posteriore cambiamento di opinione del Diels riguardo all'evoluzione di Aristotele si manifesta chiaramente in *Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung*, XLVII, p. 201, n. 4, dove, in base ai risultati delle mie ricerche sulla genesi della *Metafisica* (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaph. des Ar.*, Berlino 1912), egli riconosce l'esistenza di un periodo platonico di Aristotele. Gli scritti essoterici ci fanno in ogni modo risalire, in parte, in un'età ancora anteriore, e costituiscono, anche dal punto di vista del contenuto, un momento preliminare rispetto alla revisione critica del platonismo quale si manifesta negli strati più antichi dei trattati.

tone. Così esso diventa un proclama della vita platonica e della filosofia che ad essa conduce. Per noi essa ha il pregio di costituire quell' autentica professione di fede di Aristotele, che andiamo cercando.

Non è un caso che proprio un rappresentante della più giovane generazione accademica si assumesse il compito di giustificare l' ideale della vita scientifica di fronte al mondo dei profani. Questa generazione ha sperimentato con rinnovata intensità il vecchio conflitto tra indagine scientifica e prassi. Platone stesso non smentisce mai, neppure nei suoi periodi più teoretici, la sua natura di scolaro di Socrate, il quale dall'esperienza e dalla necessità della vita era spinto a rivolgere al prossimo le sue meticolose domande. La filosofia di Platone è radicata nelle stesse esigenze dell'epoca e della vita pratica: solo il suo vertice, la conoscenza delle idee, appartiene alla superiore sfera della pura conoscenza teoretica. Dall'esigenza socratica della conoscenza della virtù nasce il primato dell' intelletto creatore, che contempla il puro essere e trasforma la vita secondo la norma di quello. A ogni altra forma di vita vien contestato il diritto stesso di assumere questo nome. Non si tratta soltanto di dimostrare all' uomo, tenacemente attaccato al suo praticismo, come anche l' « attitudine » teoretica abbia una certa ragion d' essere e possa scamparla perchè non fa male a nessuno: si tratta dell' ardita fede, che una vita degna del nome possa esser fondata solo sulla conoscenza della suprema verità. A questa esigenza Platone tien fermo anche quando, rivoltosi esclusivamente alla ricerca scientifica, non interviene più, coi suoi intenti di riforma, nella realtà. Ma tuttavia la giovane generazione, allevata esclusivamente in questa solitudine scientifica, deve porsi di nuovo il problema del valore del θεωρητικὸς βίος. Quel valore essa deve trovarlo essenzialmente nel suo intimo, nella pura felicità della θεωρία

e nell' unificazione dello spirito con l' eterno. L' ideale platonico, in origine tanto incline all' attività riformatrice, tende così ad assumere un atteggiamento contemplativo-religioso.

Il concetto designante quell' unità di vita pratica e conoscenza teoretica, che sola può giustificare questo entusiastico ideale scientifico, è quello della φρόνησις. Esso costituisce il pernio di tutta la trattazione, che verte circa la possibilità, l'oggetto, l'utilità, lo sviluppo, la felicità di tale forma di conoscenza. La si può definire come conoscenza creatrice del puro bene mercè interiore intuizione dell' anima, e insieme come conoscenza del puro essere: quindi anche come deduzione dell'azione buona e della conoscenza vera dalla stessa fondamentale energia dello spirito. Questo concetto, una delle *ideae innatae* dell' anima greca, ha avuto un lungo sviluppo, ma nessuna età l' ha avvicinato alla sua perfezione più di quella che si apre con Socrate e si chiude con Aristotele. Il senso che esso ha nel *Protreptico* è puramente platonico. Da lungo tempo scisso in due motivi, uno economico-pratico e uno morale-religioso, esso diviene proprio per ciò il punto di cristallizzazione del pensiero socratico. Da questo passa a Platone, che elabora in esso intensamente il momento intellettuale del « sapere » e indaga la particolare natura di quest'ultimo. La φρόνησις contrappone ora a sè, come suo oggetto, l'idea, il tipo normativo. Ne nasce così l' intuizione intellettuale del buono e del bello in sè. Ed estendendo l' idea sempre più il suo dominio oltre i limiti della sfera morale, in cui si era originariamente presentata a Platone impegnato nei problemi della socratica, fino a diventare l' assoluto principio della realtà, la φρόνησις si riempie di sempre nuovo contenuto. Diventa scienza eleatica dell'essere, « Spirito » anassagoreo, in una parola il contrario di ciò che essa era stata nella sfera pratica della

socratica, e cioè pura ragione teoretica. La teoria platonica si distingue ora in dialettica, etica, fisica. D'ora in poi esistono più φρονήσεις: la parola, così, finisce spesso per assumere il significato più superficiale di « singola materia scientifica ». Ginnastica, medicina, tutte le altre discipline sono φρονήσεις. Questa evoluzione è comprensibile quando si pensi alla linea di sviluppo percorsa dalla filosofia platonica e alla sua conclusiva divisione in tre filosofie. Nella dottrina dei principî si compie nello stesso tempo un'evoluzione, per la quale l'idea viene matematizzata e conduce a una teologia e monadologia. Tale è il significato che il termine di φρόνησις ha, quasi esclusivamente, nel *Protreptico*: essa è il νοῦς, ciò che è propriamente divino in noi, forza del tutto diversa dalle altre facoltà dell'anima, pensiero metafisico-speculativo, come nel *Timeo* e nel *Filebo*, nelle *Leggi* e nell'*Epinomide*.

Mentre il *Protreptico* concepisce la φρόνησις come la conoscenza filosofica in assoluto, in senso del tutto platonico, la *Metafisica* non conosce più questo concetto. Del tutto diversa è anche l'immagine offerta dall'*Etica Nicomachea*. Con la φρόνησις del *Protreptico* essa non ha più niente in comune. Nel VI libro dell'*Etica* è dedicato largo spazio al problema della posizione della φρόνησις nel sistema delle virtù dianoetiche dell'anima. Dappertutto, fra le righe, traspare la polemica. Aristotele riconduce la φρόνησις al suo comune significato, cioè alla fase preplatonica del suo sviluppo terminologico. Le toglie ogni valore teoretico e delimita nettamente il suo dominio rispetto a quelli della σοφία e del νοῦς [1]). Secondo il comune uso linguistico essa è una facoltà pratica, che mira tanto al giusto calcolo del vantaggio per-

[1]) *Eth. Nic.*, Z 5 segg.: in tale uso linguistico s'insiste in 1140 a 25, 29, b 8, 10, 11, 1141 a 25, 27, b 5.

sonale quanto alla scelta di ciò che conviene moralmente. Ciò coincide con la più tarda terminologia di Aristotele: quando egli concede la φρόνησις anche agli animali, è ormai alla massima distanza dal punto di vista della sua giovinezza [1]). Nel sistema dell' etica essa è un' attitudine abituale dello spirito, concernente l' esperienza pratica di ciò che costituisce il bene e il male dell' uomo [2]) (ἕξις πρακτική). Aristotele insiste ora nell' osservare che essa non è un pensiero ma una riflessione, che non ha rapporto con l' universale bensì con le irripetibili singolarità della vita, e che quindi non ha per oggetto ciò che nell' universo è più prezioso e alto, non essendo insomma una scienza [3]). Tutto ciò significa l' aperta ritrattazione delle vedute platoniche professate nel *Protreptico*. E mentre in quest' opera egli designa la metafisica come τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησις οἵαν οἵ τε περὶ 'Αναξαγόραν καὶ Παρμενίδην εἰσηγήσαντο, qui insiste esplicitamente nel chiarire che uomini come Anassagora e Talete si chiamano σοφοί e non φρόνιμοι, perchè essi non s' intendevano del loro vantaggio, ma indagavano le eterne leggi dell' universo [4]).

Dietro questa vicenda terminologica si cela il mutamento della concezione metafisica ed etica di Aristotele. Per Socrate la φρόνησις era la razionale facoltà etica, in conformità di quel comune uso linguistico, che l' *Etica Nicomachea* rimette in onore. Platone, analizzando più accuratamente la natura di questa conoscenza morale e deducendola dalla θεωρία delle norme eterne, e in conclusione dell'ἀγαθόν, la trasformò di fatto in una conoscenza scientifica di realtà concepite come oggettive; tuttavia aveva diritto di conservare per questo

---

[1]) *Eth. Nic.*, Z 7, 1141 a 27.
[2]) *Eth. Nic.*, Z 5, 1140 b 20, b 4.
[3]) *Eth. Nic.*, Z 8, 1141 b 9, 14; 1141 a 21, 33 sgg.; 1142 a 24.
[4]) Framm. 52 (p. 59, 3 R.); *Eth. Nic.*, Z 7, 1141 b 3-5).

sapere teoretico il nome di φρόνησις, in quanto la conoscenza del vero essere era nello stesso tempo una conoscenza delle pure norme, in vista delle quali si doveva vivere. Nella contemplazione delle idee coincidono l'essere e il dover essere, la teoria e la pratica. Con l'abbandono della dottrina delle idee la dialettica perde quell' immediata importanza per la vita umana che le era essenziale in Platone: essere e dover essere si separano infatti, ora, l' uno dall' altro. Metafisica ed etica si distinguono molto più nettamente di prima [1]. Alla considerazione retrospettiva il costante riferimento platonico dell' azione morale alla conoscenza dell' essere appare ora « intellettualistico ». Tra l' una e l' altra Aristotele segna una distinzione precisa. Scopre le radici psicologiche dell' azione e della valutazione morale nell' ἦθος, l' indagine del quale vien così in primo piano in quel pensiero che d' ora in poi si dice etico, e caccia in ombra la φρόνησις trascendente. Si compie così la separazione, feconda di conseguenze, della ragion teoretica dalla ragion pratica, ancora strette nella φρόνησις in unità indistinta.

Da questo quadro evolutivo deriva necessariamente come Aristotele, nel *Protreptico*, debba trovarsi ancora sul terreno di una diversa metafisica. Se il rifiuto della giustificazione unilateralmente teoretica della vita morale e quello del primato della φρόνησις platonica, compiuto

---

[1]) Ciò vale per ogni specifico valore umano, ma non per il valore o bene assoluto. Nel concetto di Dio coincidono anche per Aristotele — e in ciò egli rimane per tutta la vita platonico — l'essere e il valore nel senso assoluto della parola: il sommo essere è nello stesso tempo il sommo bene. Nel punto di massima lontananza dalla sfera umana la metafisica coincide ancora con l'etica e l'etica con la metafisica. Ma la prospettiva è completamente spostata, e solo in remota lontananza l'immobile polo, segnalante la direzione ultima, affiora sull'orizzonte dell'esistenza. Il nesso di questa metafisica con la singola πρᾶξις è troppo debole per giustificare ancora la sua designazione col termine di φρόνησις.

dall'*Etica Nicomachea*, è una conseguenza dell'abbandono della dottrina delle idee, il *Protreptico*, che è ancora completamente dominato dall'antico concetto della φρόνησις, deve avere ancora le sue radici nella metafisica morale di Platone, nella sua unità di essere e dover essere. Di fatto, qui ogni elemento essenziale è platonico, e non solo nell'uso linguistico ma anche nel contenuto. In nessun altro luogo Aristotele accetta la divisione accademica della filosofia in dialettica, fisica ed etica, a cui accenna occasionalmente soltanto nella *Topica*, opera che probabilmente è da annoverare tra i suoi più giovanili tentativi [1]). Della dottrina, costruita su fondamento psicologico, delle virtù, contenuta nell'*Etica* e costituente la prima vera fenomenologia della morale, non si trova ancora alcuna traccia; e invece s'incontra la dottrina platonica, elaborata su fondamento sistematico, delle quattro virtù [2]). Decisivo è poi ciò che il *Protreptico* dice circa il metodo dell'etica e della politica.

Gli avversari della filosofia che appaiono in quest'opera usano il nome di etica, come se ciò fosse naturale, nel senso platonico di scienza del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, al pari della geometria e delle altre

---

[1]) Nel framm. 52 (p. 60, 17 R.) vengono distinte nettamente, nella dimostrazione della possibilità di raggiungere un effettivo sapere: 1) ἐπιστήμη περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων; 2) περὶ φύσεως; 3) περὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας. Manca ancora ad Aristotele una denominazione per la prima filosofia: cfr. p. 59, 1-4 R., dove, accanto alla scienza del giusto e dell'ingiusto e a quella della natura, si accenna ad essa, ma se ne designa il concetto con una perifrasi. D'altronde, la designazione platonica di «dialettica» non è per lui abbastanza caratteristica, perchè non distingue l'ontologia dall'etica e dalla politica nè implica in sè alcun riferimento a un oggetto, e vien quindi ristretta nei limiti della pura logica formale. Alla tripartizione corrisponde la dimostrazione: 1) περὶ οὐσίας p. 60, 21-61, 1 R. 2) περὶ ψυχῆς ἀρετῶν p. 61, 2-8 R. 3) περὶ φύσεως p. 61, 8-17 R. In *Top.*, A 14, 105 b 20 segg. Aristotele distingue προτάσεις ἠθικαί, φυσικαί, λογικαί (neanche qui è detto διαλεκτικαί: cfr. Senocrate, framm. 1 Heinze).

[2]) Per le quattro virtù platoniche v. framm. 52 (p. 62, 1 R.) e 58 (p. 68, 6-9).

discipline ad essa affini [1]). Aristotele richiama con ciò l'attenzione su un punto che evidentemente doveva aver più colpito e suscitato critiche, e cioè sulla concezione dell'etica come scienza esatta. In un altro luogo egli designa la politica, che non può essere distinta dall'etica, come una scienza che ricerca norme assolute (ὅροι). Egli contrappone la politica filosofica alle τέχναι la cui scienza è soltanto derivata. Tra queste egli annovera anche la solita politica empirica, che giudica solo secondo le analogie dell'esperienza e non può perciò mai dar luogo a un'attività feconda. La politica filosofica ha per oggetto « l'esatto in sè »: è una scienza puramente teoretica [2]).

Questo ideale di esattezza matematica contraddice a tutto ciò che Aristotele, nella sua *Etica* e nella sua *Politica*, professa a proposito del metodo di queste due scienze. Nell'*Etica Nicomachea* egli combatte esplicitamente, come inconciliabile con la natura del suo oggetto, l'esigenza di un'esattezza di metodo. In questo senso egli avvicina l'etica e la politica piuttosto alla retorica che alla matematica [3]). Essa può raggiungere un'universalità soltanto generica: le sue deduzioni non escludono ogni eccezione, per lo meno di regola. Tanto maggiore è l'universalità, tanto minore il contenuto e l'efficacia: ecco il giudizio della più tarda etica aristotelica sull'ideale metodico sostenuto ancora dal *Protreptico* [4]). Non c'è quasi parola, dedicata dall'*Etica Nicomachea* a questo argomento, che non abbia anche un intento polemico: dobbiamo quindi imparare a leggerla facendo attenzione a ciò. Nel *Protreptico* si diceva che il politico filosofico si distingueva dal politico di stampo con-

---

[1]) Framm. 52 (p. 58, 23).
[2]) Jambl., *Protr.*, p. 55, 1 e 55, 6 segg. (Pistelli)
[3]) *Eth. Nic.*, A 1, 1094 b 11-27; A 13, 1102 a 23
[4]) *Eth. Nic.*, B 7, 1107 a 29.

sueto per l' esattezza della sua conoscenza normativa, essendo abituato a considerare le cose in sè e a non contentarsi delle varie immagini offerte dalla realtà empirica. A questo luogo si riconnette quasi verbalmente, e con determinata intenzione, un passo dell' *Etica Nicomachea*, nel quale questa concezione si trova esattamente capovolta. È necessario, si dice qui, distinguere tra il modo in cui un geometra misura l'angolo retto e il modo in cui lo misura il falegname (cioè l'empirico). Il primo considera la verità in sè, l' altro si occupa della natura di quella realtà solo per ciò che è necessario in vista dei suoi scopi pratici. E proprio quest' ultimo, non il geometra, è paragonato da Aristotele alla scienza etico-politica! L' ideale metodologico di un' etica *more geometrico*, seguito da Platone, è qui nettamente respinto, mentre domina ancora incontrastato nel *Protreptico* [1]. Parimenti, Aristotele polemizza contro la sua precedente concezione platonica nei passi dell' *Etica* in cui insiste sull'assai maggiore importanza che, a paragone della cultura teoretica, possiede l'esperienza pratica per il politico e perfino per l'ascoltatore di lezioni di etica [2]. Così, di età posteriore è anche la sentenza che per un re il filosofare non sia una necessità, anzi piuttosto un impedimento, ma che però egli debba prestare orecchio a consiglieri veramente filosofici. Essa deriva probabilmente da un memoriale inviato ad Alessandro, e sembra riferirsi a una determinata situazione storica, da assegnare

---

[1]) *Eth. Nic.*, A 7, 1098 a 26 μεμνῆσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρὴ καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ, καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν. ὁ μὲν γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστιν ἢ ποῖόν τι. θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται. Cfr. Jambl., *Protr.*, p. 55, 1-14.

[2]) *Eth. Nic.*, K 10, 1181 a 1 e 10; A 13, 1102 a 19 segg.

al tempo della spedizione d'Asia [1]. Tra questo consiglio e quello contenuto nello scritto che, dirigendosi a Temisone, vuol farne un politico teorico, obbediente alle idee, sta tutta una trasformazione dei fondamenti del pensiero aristotelico.

L'ideale di un'etica geometrica era concepibile solo sul piano della più tarda dottrina delle idee. Per Platone, sapere scientificamente equivale a misurare. Per scienza esatta egli intende una scienza che misuri le cose mercè un criterio assoluto e perfettamente determinato. L'illimitato (ἄπειρον), la molteplicità del mondo sensibile non è perciò mai oggetto di una pura scienza. Il *Filebo* mostra come il vecchio Platone cerchi di rendere l'etica oggetto di una scienza esatta di tipo matematico mercè il principio del limite (πέρας) e della misura (μέτρον). Il concetto del misurare vi riappare ad ogni passo: è il distintivo dello stadio matematico della dottrina delle idee. Essendo ogni bene misurabile e limitato, e ogni male incommensurabile e illimitato, tanto nel cosmo come nell'anima, la politica e l'etica del tardo Platone è in senso vero e proprio una scienza teoretica della misura e della norma. Nel secondo libro del perduto *Politico* Aristotele scriveva: il bene è la misura più esatta fra tutte [2]. Questo principio è allegato proprio contro di lui dal platonico Siriano, che vuol dimostrare con esso come Aristotele avesse avuto in altri tempi una miglior comprensione della dottrina platonica. Non diversa da questa, infatti, è quella professata da Aristotele nel *Protreptico*, quando pone l'esigenza dell'esattezza e designa la politica come pura scienza

---

[1] Framm. 647 R.

[2] Framm. 79 R. Il contesto di Siriano, non compreso dal Rose nella sua trascrizione, è importante perchè mostra come egli avvertisse chiaramente l'antitesi di questo principio rispetto alla posteriore dottrina di Aristotele.

normativa. Tale è la filosofia del *Filebo*, che nella tavola dei valori [1]) dà il primo posto alla misura (μέτρον), il secondo a ciò che è comunque commensurabile (σύμμετρον), il terzo alla ragione che ne ha conoscenza (φρόνησις). L'idea del bene era, nella *Repubblica*, fondamento di esistenza e di conoscibilità per tutto il mondo reale. Secondo il *Filebo*, e secondo il *Politico* di Aristotele, essa è tale in quanto è il più alto e universale criterio di misura, e cioè la pura unità mediante la quale il mondo delle idee è limitato e « simmetrico », e con ciò esistente, buono e conoscibile. Ogni illimitatezza è esclusa dal suo cospetto. Quanta parte abbia avuto in questa dottrina la tarda concezione platonica delle idee come numeri, non può qui essere indagato. Aristotele, nel *Protreptico*, ne fa spesso menzione. La sua etica posteriore, che non riconosce alcuna norma valida universalmente e neppure ammette criterio di misura al di fuori di quello, vivente ed individuale, che risiede nell'autonoma personalità morale e la cui φρόνησις non concerne l' universale (καθόλου) ma il particolare (καθ' ἕκαστον), costituisce la consapevole antitesi della concezione sostenuta nel *Protreptico* e nel *Politico* [2]). Il prin-

---

[1]) *Phileb.*, 66 A.

[2]) *Eth. Nic.*, Γ 6, 1113 a 29 ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.... καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. Δ 14, 1128 a 31 ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ. K 5, 1176 a 18 καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθὸς ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. Queste mirabili frasi dimostrano del resto di nuovo, considerate alla luce delle espressioni del *Protreptico*, che l'indagine etica di Aristotele era in origine completamente dominata dal problema platonico della commensurabilità, e del criterio di misura, dei fenomeni morali: soltanto, egli rigetta più tardi le norme universali e non riconosce altro criterio di misura al di fuori della coscienza autonoma (certo niente affatto « esatta » in senso gnoseologico) della personalità moralmente educata (ὁ σπουδαῖος). Con ciò egli rinvia ciascuno al giudizio di sè medesimo, e fa luogo alle individuali

cipio che il bene sia la misura più esatta di tutte coincide esattamente con la sentenza, enunciata dal vecchio Platone nelle *Leggi*, che Dio sia la misura di tutte le cose: sentenza che, in voluta antitesi rispetto al principio di Protagora, che l'uomo sia la misura di tutte le cose, innalza la norma assoluta sul trono del mondo [1]). Questo Dio platonico è infatti il bene in sè, la pura monade, la misura delle misure. Qui la politica e l'etica diventa teologia, e si asside sul culmine della filosofia teoretica: essere e dover essere sono in senso assoluto identici, e l'attività umana si manifesta in immediata connessione finale col massimo valore e significato del mondo. *L' Etica Nicomachea* [2]) combatte coerentemente anche questa posizione dominante della politica, che può esser tanto poco la somma sapienza, quanto poco gli scopi della vita umana attingono quel bene eterno, che solo il saggio scorge nella contemplazione della divinità.

L'esigenza del *Filebo*, d'innalzare la filosofia a scienza matematicamente esatta [3]), non manifesta la sua efficacia soltanto sull'etica e sulla politica del *Protreptico*. Essa sta a fondamento anche della descrizione dei rapporti che intercorrono fra la scienza empirica e la scienza pura. Come l'ideale dell'esattezza e il concetto della misura, così anche il problema della delimitazione delle scienze

---

determinazioni e condizioni dell'attività morale nella loro molteplicità inesauribile, senza tuttavia scuotere l'inviolabilità della norma interiore. Anche il famoso concetto della ἀρετή come giusto mezzo tra l'ὑπερβολή e l' ἔλλειψις è trattato sotto l'aspetto del problema della misurazione di quantità continue (B 5, 1106 a 26) e trae il suo significato metodologico solo da questa impostazione del problema: cosa alla quale di solito non si bada affatto, in quanto non si tien presente il contesto storico che condiziona, in Aristotele, la genesi di tale questione.

[1]) Plat. *Leg.*, IV, 716 C ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

[2]) *Eth. Nic.*, Z 7, 1141 a 20 segg.

[3]) Per l'esattezza (ἀκρίβεια) come criterio di misura del carattere scientifico di una disciplina v. *Phil.*, 56 B-C, 57 C-E, 58 C, 59 A, 59 D ecc.

pure rispetto a quelle applicate è passato nella tarda dottrina platonica dalla matematica. Nel *Protreptico*, gli avversari [1]) della pura filosofia e della pura scienza istituiscono i binomî di geometria e geodesia, dottrina dell'armonia e musica, astronomia ed esperienza nautica del cielo e dell'atmosfera, per dimostrare che in ogni campo la teoria è addirittura d' impaccio per l'attività pratica in quanto allontana lo studioso dall'esercizio e spesso paralizza la stessa naturale sicurezza dell'istinto. Saremmo curiosi di conoscere ciò che Aristotele opponeva a tali osservazioni. Purtroppo, la sua risposta a tali critiche è andata perduta. Il motivo del giustapporre, in coppie parallele, le scienze empiriche e quelle pure non è naturalmente stato inventato dagli avversari, essendo usato inizialmente dallo stesso Platone. Nel *Filebo* [2]) si distingue un' aritmetica dei filosofi dall' aritmetica della comune umanità; e a seconda che essa opera con unità uguali o disuguali, essa è scienza in grado maggiore o minore. Così esiste anche una duplice tecnica del calcolo e della misura, anzi tale dualismo [3]) sussiste in molte τέχναι anche senza che esse mostrino nel nome tale distinzione. Tra esse sovrastano incomparabilmente alle altre, per l'esattezza e la verità quanto alla misura e al numero, quelle di cui si occupano i veri filosofi. La risposta di Aristotele agli empirici sarà stata simile a quella data da Platone nel *Filebo*: non si tratta di stabilire quale arte giovi di più all'azione e quale procacci maggiori vantaggi, bensì di sapere quale tra esse miri alla massima esattezza, chiarezza e verità. « Un po' di bianco veramente puro è più bianco, più bello e più vero

---

[1]) Framm. 52 (p. 59, 18 segg. R.).

[2]) *Phil.*, 56 D.

[3]) *Phil.*, 57 D. Da confrontare è anche *Epin.*, 990 A, dove l'astronomo procedente con metodo matematico è contrapposto al conoscitore empirico dei fenomeni celesti e meteorologici.

di una quantità anche grandissima di bianco mescolato con altro colore ». Esso sarà quindi senz'altro preferito dall'amatore di colori puri [1]). Questo ideale dell'esattezza del sapere a scapito della sua utilità, che deriva dallo spirito di costruzione matematica della più tarda dottrina platonica delle idee, è chiaramente riconosciuto anche dal *Protreptico*. Non si può concepire Aristotele senza questo sentimento costruttivo, artistico della metodologia.

In ogni modo, la dottrina delle idee appare chiaramente professata, nel *Protreptico* [2]), anche nella sua parte sostanziale. Come nelle arti manuali gli uomini hanno costruito imitando la natura i migliori strumenti, coi quali si misura e controlla la perfezione lineare o superficiale degli oggetti sensibili, così sussistono per Aristotele anche per il politico determinate norme (ὅροι) che egli attinge alla autentica realtà e verità (ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας) e secondo le quali egli giudica ciò che è retto, onorevole, buono e salutare. E come in quel caso i più perfetti strumenti sono quelli imitati dalla natura, così anche la legge migliore è quella conforme alla natura in grado massimo. Ma questa legge non può esser prodotta senza che sia stata conosciuta, mercè la filosofia, l'essenza e la verità stessa delle cose. Gli strumenti delle altre arti e i loro più esatti calcoli non si ricavano immediatamente dai supremi principî (οὐκ ἀπ'αὐτῶν τῶν πρώτων) bensì da fonti di secondo, terzo, e anche più basso ordine, e le loro regole vengono acquisite per mera esperienza. Solo il filosofo dirige la sua imitazione (μίμησις) immediatamente verso l'esatto in sè (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν). Egli infatti è un contem-

---

1) *Phil.*, 53 A.

2) Jambl., *Protr.*, p. 54, 22 segg., e spec. 55, 1 e 55, 7 segg. (manca nel Rose).

platore (θεατής) delle cose in sè (αὐτά) e non delle loro copie (μιμήματα).

Tanto la lingua quanto il contenuto filosofico del passo sono puramente platonici. Ciò ha richiamato l'attenzione già in un'età in cui non si poteva ancora concepire l'idea di un periodo platonico di Aristotele [1]). Finchè si considerava il passo isolatamente, si poteva pensar forse di spiegarlo ammettendo un'imitazione stilistica di Platone, dietro la quale si celasse, riservata e cauta, la concezione propria dello scolaro. Ma il significato di queste parole può essere veramente compreso solo nella sua organica connessione con tutta la filosofia del *Protreptico*, ed esso esige necessariamente, come fondamento teoretico della già veduta dottrina dei valori, la metafisica dualistica delle idee. I πρῶτα della *Metafisica* e dell'*Analitica* di Aristotele son qualcosa di diverso da quelli di cui si parla qui. Certo, anche nella *Metafisica* [2]) è detto che il filosofo conosce i principî supremi, quelli in massimo grado universali (πρῶτα). Si è mostrato come la formulazione dei due primi capitoli della *Metafisica* si riconnetta strettamente e di continuo al *Protreptico*. Tanto più importante è il fatto che Aristotele vi eviti, a ragion veduta, la formula platonica αὐτὰ τὰ πρῶτα cancellando l'αὐτά, e cioè proprio la parola che nel *Protreptico* fornisce all'espressione τὰ πρῶτα il senso specifico che esso ha nella terminologia platonica. Quest'ultimo, d'altronde, non può significare l'universale astratto, già per il motivo che i concetti generali nel senso aristotelico non costituiscono

---

[1]) V. R. Hirzel (in *Hermes*, X, p. 99), che ha giustamente paragonato la necessità della filosofia pel dinasta e per l'uomo di stato, affermata dal precedente frammento, con l'esigenza platonica che i re debbano filosofare o che solo i filosofi debbano essere re. Errava invece lo Hirzel, per le ragioni già dette, quando voleva ascrivere il cap. X di Giamblico non al *Protreptico* ma a un altro scritto giovanile, puramente politico, di Aristotele.

[2]) *Metaph.*, A 2, 982 a 25.

alcuna antitesi rispetto alle « copie » (μιμήματα), termine, questo, anch'esso specificamente platonico, il cui uso ha senso solo in connessione con la dottrina platonica delle idee come esemplari e della partecipazione delle cose sensibili ad esse. Interpretare il termine μιμήματα nel significato più generico di « cose sensibili » è assolutamente escluso, data l'estrema nettezza, stilistica e logica, propria di Aristotele [1]).

Questo disperato tentativo di trovare una via d'uscita dalle contraddizioni in cui necessariamente s'impiglia ogni interpretazione aristotelizzante del passo è del resto dimostrato vano anche dall'equazione terminologica di quelle espressioni platoniche con la formula « la natura in sè e la verità » (ἡ φύσις αὐτὴ καὶ ἡ ἀλήθεια). Non si può qui pensare al concetto aristotelico della natura. Non sarebbe infatti giustificata, per essa, l'aggiunta dell'αὐτή, nè essa è quella fonte di assolute ed esatte norme politiche e morali, di cui qui si parla [2]), nè infine si potrebbe

---

[1]) Il termine deve porre in rilievo il maggior valore esistenziale del modello, e non può quindi esser più usato dal momento in cui le idee sono soltanto τὸ μάλιστα καθόλου e non più οὐσία. Tanto meno si può dire che le singole realtà della natura visibile, costituite, secondo la concezione aristotelica, di materia e forma, siano « imitazioni » delle entelechie, o forme, operanti in esse. Premessa necessaria del concetto delle « imitazioni » è la trascendenza platonica, il χωρισμός di esemplare ed esemplato. Decisivo è poi il fatto che anche più tardi Aristotele, criticando la dottrina delle idee, designa spesso queste, con platonico *terminus technicus*, come αὐτά assolutamente, senza alcun'altra aggiunta, allo stesso modo che qui (Jambl., 55, 13 Pistelli): αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων. Il pronome qui non si riferisce ad altro, ma ha valore assoluto. Il che è possibile, linguisticamente, in quanto tale suo uso accade soltanto in antitesi alla designazione delle corrispondenti apparenze o copie sensibili: cfr. *Metaph.*, 991 a 5 ἐπί τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός (scil. δυάδος), a 30 οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν ... ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, b 30 μεταξὺ τῶν δεῦρο τ' ἔσται καὶ αὐτῶν, 997 b 14 παρ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητάς, b 24 μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν. Evidentemente non si è fatta attenzione a questo particolare uso platonico del termine.

[2]) La designazione della politica, che non sviluppa la sua energia creatrice in funzione della norma eterna ma procede secondo modelli terreni e in conformità a costituzioni e leggi scritte, col ter-

dire del filosofo, il quale indaga la natura aristotelica, che egli indaga l'« originario in sè », mentre le altre arti, che traggono i loro strumenti e le loro regole dalla stessa natura sensibile, hanno a che fare soltanto con copie di seconda, terza e anche più tarda mano. Se infatti tanto l'uno quanto le altre avessero ad oggetto della propria imitazione la stessa natura, quale posizione di privilegio spetterebbe al filosofo rispetto alle altre τέχναι quanto al rapporto con quella? Invece, proprio quest'antitesi della filosofia, che contempla la realtà in sè delle cose, rispetto alle arti, che imitano soltanto copie di copie ci permette di procedere più oltre [1]). Essa deriva dalla teoria delle idee esposta nel decimo libro della *Repubblica.*

Il *tertium comparationis* sta nel fatto che tanto l'una quanto le altre si modellano su una realtà oggettiva, esistente al di fuori di esse, alla quale in certa misura attingono le loro leggi: per le arti tecniche modello è la natura sensibile, per il filosofo invece la « natura in sè », appercepibile solo nel puro pensiero: il vero essere, altrimenti designato con la formula di *αὐτὰ τὰ πρῶτα* [2]). È dunque impossibile che questa espressione significhi la massima universalità, perchè più tardi Aristotele, definendo tale universalità, le nega la realtà oggettiva: mentre proprio tale realtà è attribuita ai *πρῶτα* dalla designazione « la natura in sè ». Non si può concluderne altro che in questo luogo ciò che è in massimo grado universale e logicamente esatto è ancora identico con ciò che è essenzialmente reale: e questa identità conviene sol-

---

mine di μίμησις o di μιμήματα τῆς ἀληθείας risale al *Politico* di Platone (297 C; 300 C segg.), in cui occorre più volte, al pari del confronto del vero uomo di stato col timoniere (cfr. 297 E). Di qui deriva, del resto, il problema medesimo. In 308 C la politica ideale di Platone è detta ἡ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὖσα ἡμῖν πολιτική.

[1]) Plat., *Resp.* X, 599 A; 600 E; 602 C; 603 A; 605 B.

[2]) Plat., *Parm.*, 132 D τὰ.... εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει. L'equiparazione di φύσις, ὄν, ἀλήθεια è platonica.

tanto all' idea platonica. Solo di essa si poteva dire che fosse la natura in sè, il divino, l' immutabilmente saldo, costante ed eterno, verso cui il politico filosoficamente consapevole orienta la sua vita, e in cui si àncora come un bravo pilota [1]).

Se nel *Protreptico* le idee si presentano anzitutto come fondamenti della gnoseologia, in quanto preciso oggetto di un puro sapere, e solo in secondo luogo come norme etiche, ciò corrisponde alla direzione ideale seguita da Platone in quella più tarda fase del suo sviluppo, a cui appunto si riconnette Aristotele. Essa conduce all'accentuazione del momento metodologico e alla repressione, se non all' eliminazione, del carattere ontologico dell' idea. Lo stesso argomento per la reale esistenza delle idee viene ora essenzialmente tratto dalle esigenze e premesse necessarie della conoscenza concettuale. Se i fenomeni sensibili fossero i soli oggetti reali, il pensiero concettuale, che solo è esatto, sarebbe senza reale oggetto, e quindi, per il Greco di quell' età, non sarebbe affatto una conoscenza. Il carattere di esattezza del puro sapere diventa con ciò la vera e propria pietra angolare del tardo pensiero platonico. L' idea è il puro oggetto, che si deve inferire come esistente per il pensiero esatto. Questo argomento capitale dell' Accademia è stato riferito da Aristotele nel suo scritto perduto Περὶ ἰδεῶν, dal quale lo ha tratto Alessandro di Afrodisia, che ce lo ha conservato [2]). Si spiega con ciò come il *Protreptico* chiami le idee l' « esatto in sè ». Ma anche il termine, che appariva nell' argomento accademico, torna qui ad essere espresso [3]): è quello di « assolutamente determinato » (τὰ ὡρισμένα).

[1]) Jambl., *Protr.*, 55, 21 segg. (Pistelli).
[2]) Framm. 187 R.
[3]) Framm. 52 (p. 60, 21 R.): cfr. Περὶ ἰδεῶν, framm. 187 (p. 149, 22 R.).

Mentre più tardi, per Aristotele, la possibilità di una conoscenza scientifica del soprasensibile diventa il problema più difficile fra tutti, perchè dopo la negazione delle idee platoniche non si può più capire come si possa concepire l' essenza delle cose mercè i concetti universali, il *Protreptico* dimostra, con rigore notevole e con evidente riferimento a presupposti affatto diversi, la possibilità di una scienza che conosca il giusto e il buono, la natura e la « restante verità » (cioè l'ὄντως ὄν). Per l' autore del *Protreptico* ciò che è primo nella sfera dell' essere coincide con ciò che è in massimo grado conoscibile, e questo, definito insieme come l' assolutamente determinato, ordinato e normale, coincide a sua volta col bene e con la causa [1]). Ora, per quanto espressioni come πρότερον φύσει e πρότερον πρὸς ἡμᾶς, e πρῶτα nel senso di « principî supremi », compaiano certo anche altrimenti nella filosofia aristotelica, tuttavia non c'è dubbio che esse derivino originariamente dalle dimostrazioni platoniche dell' esistenza delle idee, alle quali convengono in modo eminente e per le quali devono essere state inizialmente coniate. Significato preciso esse hanno solo se applicate a un essere trascendente in senso platonico, mentre diventano equivoche quando siano riferite all'essenza immanente. Per questa ragione il loro significato subisce in Aristotele variazioni profonde, ed esige aggiunte determinanti (φύσει, πρὸς ἡμᾶς). Il senso assoluto, che vien loro attribuito nel *Protreptico,* può convenir loro solo col presupposto che nel più alto oggetto della conoscenza, come nelle idee, verità, essere e valore coincidano. Solo quando nei πρότερα e nell'ἀγαθόν s' intendano significate le idee divien comprensibile quella stretta fusione di etica e ontologia che ha luogo anche in questo argomento.

---

[1]) Framm. 52 (p. 60, 17 segg. R.).

Decisivo è poi il passo del *Protreptico* in cui compare quella dottrina degli elementi (στοιχεῖα) della realtà che è invece ampiamente combattuta nella *Metafisica* [1]). Nella prima opera Aristotele dice: il precedente è causa in grado maggiore che il conseguente, giacchè, tolto quello, è tolto insieme questo, che dal primo deriva il suo essere (τὴν οὐσίαν): tolto il numero è tolta la linea, tolta la linea è tolta la superficie, tolta la superficie è tolto il solido. La *Metafisica* nega invece ogni esistenza agli oggetti matematici, numero punto linea superficie solido, ed anzi informa come l' attribuzione dell' esistenza a questi enti fosse propria dei platonici. In essa è detto: essere (οὐσία) si dice anche ciò, la cui eliminazione elimina insieme il complesso a cui appartiene, nel senso in cui, secondo alcuni, tolta la superficie è tolto il solido, e tolta la linea è tolta la superficie. Essi considerano inoltre anche il numero come un essere di questa specie. Le parti più antiche della *Metafisica* rivolgono la loro critica del platonismo principalmente contro quest' ultima forma della dottrina delle idee, che o giustapponeva alle idee gli oggetti matematici, considerati anch' essi come esistenti, o interpretava addirittura le idee come numeri. In tali luoghi Aristotele definisce questa dottrina come un λόγος λίαν μαλακός. Tanto più significativo è quindi il fatto che egli stesso sia stato, in altri tempi, seguace della dottrina combattuta. La sorte di questa è identica a quella dell'esistenza trascendente delle idee e degli oggetti matematici, e del concetto platonico dell' essere.

Aristotele lascia intravvedere che nell' Accademia si discuteva circa il problema degli elementi dell' essere: osserva infatti come, sia che a principio e causa di tutto

---

[1]) Framm. 52 (p. 60, 26 R.): cfr. *Metaph.*, Δ 8, 1017 b 18; N 3, 1090 b 5.

venga posto il fuoco o l' aria (cioè gli elementi della filosofia naturalistica), sia che venga considerato tale il numero o certe altre nature (φύσεις, le idee), risulti in ogni caso impossibile procedere comunque nella conoscenza prima di avere conosciuto i principî [1]). Anche Platone, nei suoi dialoghi più tardi, ha fatto allusioni simili, senza però chiarire come stessero le cose. Nel *Filebo*, ricordando la dottrina delle idee, egli parla apertamente della πολλὴ σπουδή e della μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις [2]) a cui essa dava origine. A queste discussioni Aristotele partecipò vivacemente. Tanto più notevole è quindi, nel *Protreptico*, la subordinazione di quella opinione particolare alla dottrina accademica dominante. Si possono trarre da ciò due sicure conclusioni. Anche in questo primo periodo Aristotele non ha professato la dottrina delle idee come un rigido principio dogmatico, ma da seguace che ne parlava con piena consapevolezza delle difficoltà ad essa collegate. Queste non debbono però essergli ancora sembrate così gravi, da sentirsi in grado di confutare senz' altro la dottrina platonica, come fece invece nello scritto *Sulla filosofia* e nella *Metafisica* subito dopo il 348. Si potrà quindi dire, forse, che anche nel *Protreptico*, come nei più tardi dialoghi platonici, l'Accademia, esponendo letterariamente il proprio lavoro scientifico, non svela del tutto il vero stato delle discussioni esoteriche che in essa si venivano nello stesso tempo compiendo. Tanto nelle ultime opere di Platone, quanto nei primi scritti di Aristotele è significativo come spesso il massimo interesse risieda proprio in ciò che non vi si trova esplicitamente detto.

Tanto maggior valore ha quindi, accanto alla concreta manifestazione dello spirito dell' Accademia data

---

[1]) Framm. 52 (p. 61, 13 R.).
[2]) *Phileb.* 15 A: cfr. *Parm.* 130 B segg.

da Platone nei suoi scritti, la professione di fede del rappresentante della nuova generazione. Possiamo infatti apprendervi ciò che per lui è l' essenziale nel lavoro dell' Accademia.

Quando egli parla, in tono entusiastico, del progresso (ἐπίδοσις) della filosofia compiutosi in breve tempo sulla via della scienza esatta, ci si sente trasportati direttamente nell' ambito della comunità scientifica dei platonici. Nell' Accademia si ha la sensazione di trovarsi in un vivo moto di sviluppo, a petto del quale il progresso delle altre arti sembra piuttosto immobilità. Aristotele parla del ritmo celere di questo movimento e crede che la scienza sia prossima al raggiungimento della sua perfezione. Tale sicurezza deriva dalla giusta coscienza della propria energia creatrice e dell' eccezionale favore dell' ambiente, che empie l' animo di questa generazione. Non da dimostrazioni libresche, ma dal felice senso di una tanto elevata forma di vita nasce la sua fede nella forza beatificante propria della vera attività scientifica: fede che, se mai in altri tempi, fu allora effettiva verità. A chi la considera dall' esterno, essa può sembrare aspra fatica; ma chi l' ha gustata, esclama Aristotele, non può saziarsene mai [1]). È l' unica forma di attività umana che non sia legata ad alcun tempo, ad alcun luogo, ad alcuno strumento. Non ha bisogno di esser confortata dal miraggio di una ricompensa esteriore. Chi la conquista, è conquistato da lei, e non conosce nulla di più bello che « sederlesi accanto » (προσεδρεία). In questo ambiente di ricercatori è nato l' ideale aristotelico di vita, il θεωρητικὸς βίος: non nella movimentata palestra del *Liside* e del *Carmide*, ma nella καλύβη del solitario giardino dell'Accademia. La sua tranquillità è il vero modello su cui è esemplata nel *Protre-*

1) Framm. 52 (p. 62, 20 R.).

*ptico* l'immagine delle isole dei beati, il paese di sogno della solitudine filosofica [1]). Il tipo di questo nuovo ideale filosofico non è più Socrate: Pitagora, Anassagora, Parmenide sono quelli che il *Protreptico* chiama ora archegeti.

Su questo importante mutamento dobbiamo ancora soffermarci un poco.

Il problema della distinzione del Socrate platonico da quello storico sembra sia stato per la prima volta posto già in seno all'Accademia, in quanto veniva sempre più avvertito il distacco dall'ideale tipo socratico. Naturalmente, in questo primo tentativo di separare il contributo socratico da quello platonico, venne tolto al Socrate storico quasi tutto ciò che di filosofico gli era ascritto nei dialoghi platonici. Questa tendenza radicale dette luogo più tardi a una reazione, e Aristotele giunse alla conclusione che si dovessero giustamente lasciare a Socrate due meriti: il metodo induttivo e le determinazioni dei concetti universali [2]). In ogni modo la filosofia teoretica del *Protreptico* non ha nulla di comune con Socrate. Aristotele vi designa la metafisica, che ivi non ha ancora il nome di *πρώτη φιλοσοφία*, come « speculazione del ge-

---

[1]) Framm. 58 (p. 68, 3; 69, 1 R.). Modello letterario è Platone, *Gorg.*, 526 C; *Resp.*, VII, 540 B. I platonici riferivano questi passi all'esistenza nell'Accademia. L'immagine è ripresa anche dalla *Epin.*, 992 B.

[2]) *Metaph.*, M 4, 1078 b 27. Questa prudente formulazione mi sembra sempre più dimostrata anche la meglio aderente alla realtà storica. H. Maier (*Sokrates*, Tubinga, 1913, p. 77 segg.) ha certo, e con ragione, negato a Socrate ogni t e o r i a logica del concetto universale e dell'induzione: per troppo tempo infatti, in base al passo aristotelico, si è considerato Socrate come il primo teorico della logica. Le parole di Aristotele non giustificano peraltro affatto una simile concezione, giacchè egli si limita ad indicare quali operazioni logiche fossero n e l f a t t o eseguite da Socrate. Inoltre egli lo considera soltanto dal suo punto di vista, e non intende affatto di fornire una caratteristica complessiva di Socrate, ricercando in lui soltanto, come in Democrito e nei Pitagorici, i primi e più elementari tentativi di metodologia logica (cfr. 1078 b 20).

nere inaugurato da Anassagora e da Parmenide». Quale antico progenitore della filosofia platonica è considerato Pitagora [1]). Ancora nel primo libro della *Metafisica* si dice, del resto, che la dottrina di Platone è sostanzialmente di origine pitagorica, anche se essa vi abbia aggiunto « qualcosa di suo » [2]). Questo giudizio, che non dev' essere stato letto senza qualche sorpresa, non è nato dall' intento di diminuire la figura di Platone, ma corrisponde alla teoria ufficiale dell' Accademia, a cui Aristotele apparteneva ancora quando scriveva quelle parole, intorno all' anno 348/7. Il Socrate platonico era stato una creazione del suo plastico impeto creativo: il culto pitagorico dell' Accademia, uno dei più singolari esempi di autosuggestione religiosa, era un rispecchiamento dell'Accademia medesima e della sua metafisica numerica nella quasi mitica personalità di Pitagora, esaltato come fondatore del βίος ϑεωρητικός e presto considerato anche come autore delle stesse dottrine moderne della scuola.

Nella narrazione pitagorica del *Protreptico*, per poco importante che essa sia, possiamo ancora osservare direttamente il processo di formazione di questa leggenda, che doveva riuscir fatale per la tradizione della storia dalla filosofia greca. Pitagora viene interrogato circa lo scopo della vita umana. Risponde: contemplare l' universo, ⟨le stelle, la luna e il sole⟩ [3]). Interrogato di nuovo, risponde designando sè stesso come dedito a tale contemplazione (ϑεωρός). Confrontiamo a questo racconto la classica narrazione delle *Tusculane* di Cicerone circa l' origine della parola filosofo, derivante da un compa-

---

[1]) Jambl., *Protr.*, 51, 8; 11; framm. 52 (59, 4 R.).
[2]) *Metaph.*, A 6, 987 a 30.
[3]) Jambl., *Protr.*, 51, 8. L'apoftegma anassagoreo a p. 51, 13 è una variante.

gno di scuola di Aristotele, Eraclide Pontico [1]). L' interrogato è anche qui Pitagora, che si dà il nome di filosofo, e per spiegare tale nuovo nome espone quel che segue. Paragona la vita alle grandi feste di Olimpia, dove tutti convengono in folla brulicante. Gli uni vengono per trattare i loro affari alla fiera annua e per divertirsi, gli altri vogliono ottenere la vittoria nelle gare, altri ancora sono solo spettatori di ciò che avviene. Questi sono i filosofi, di cui scarso è il numero. Nelle due prime specie di uomini si riconoscono, quando si parta dal *Protreptico*, i rappresentanti del βίος ἀπολαυστικός e πρακτικός, della ἡδονή e della ἀρετή. Il filosofo vive solo per la θεωρία, per la pura φρόνησις. Per quanto adeguata e attraente sembri la narrazione, essa non è tuttavia nè unitaria nè originale. Eraclide, il più fervente pitagorico fra i platonici, è evidentemente sotto l' influenza del *Protreptico*. Egli trasferisce nella remota antichità la distinzione dei tre βίοι. Il motivo sostanziale del racconto è nel duplice significato, che si presentava spontaneo, della parola θεωρία. Il paragone della contemplazione filosofica dell' essere col sacro spettacolo festivo di Olimpia si trova già nel *Protreptico*, e in un passo non lontano da quello che narra del colloquio con Pitagora [2]). Entrambi questi elementi sono stati collegati ed abbelliti da Eraclide in un piccolo racconto. Il paragone, adoperato da Aristotele solo come mezzo stilistico, viene ora ampliato in una comparazione dei tre βίοι (giacchè non tutti quelli che si recano ad Olimpia sono θεωροί) e questa viene attribuita a Pitagora stesso, αὐτὸς ἔφα. In realtà, il racconto presuppone i concetti fondamentali dell' etica e della metafisica del tardo periodo platonico.

---

[1]) Cicer., *Tuscul.*, V, 3, 8.
[2]) Jambl., *Protr.*, 53, 19.

Infine, il *Protreptico* dev' essere anche valutato come espressione del sentimento morale e religioso del giovane Aristotele. Sotto questo aspetto esso viene a integrare l' *Eudemo*, mostrando come dal punto di vista della fede nell' aldilà, sostenuta da Aristotele in quel dialogo, si modifichi essenzialmente anche la posizione da assumere rispetto all' aldiquà. In entrambi gli scritti Aristotele è imbevuto dello stesso pessimismo circa il mondo terreno e i beni e gl' interessi temporali. Ci ordina di rifiutare, per spontanea decisione, i valori della vita per ottenere, in cambio, un bene più alto e più puro. Se l' *Eudemo*, con la sua dottrina dell' anima e dell' immortalità, è prevalentemente speculativo, il *Protreptico* ci trasporta invece in un' atmosfera più personale.

Sull' esempio e sulla dottrina di Platone è fondata la sua convinzione che esistano più alti, incorruttibili valori, un più reale mondo, a cui conduce la scienza vera. Per ottenere un tal bene egli rinuncia a tutti i beni apparenti, potenza, ricchezza e bellezza. Mai si è asserita con maggior dispregio la mancanza di valore di ogni realtà terrena. Per quella limpida serenità, armonia e gioia estetica, che fu l'ideale estetizzante attribuito dal secolo decimottavo all'età classica, non troviamo qui se non l' espressione del più profondo tedio. Esso non ha del resto mai veramente appartenuto all' essenza dello spirito greco. Se ci furono momenti in cui, come nel quarto secolo, sembrò che nella vita e nell' arte vincesse l' ideale estetico, la conversione non tardò a seguire. « Forza, bellezza e statura sono cose risibili, senza alcun valore ». La bellezza del corpo nella sua massima energia fisica aveva da lungo tempo perduto ogni valore ideale quando furono scritte queste parole, e l' arte, che era chiamata ad interpretarla, viveva solo di un' illusione estetica, del vuoto culto della forma.

Aristotele colpisce il punto più vulnerabile della sua età quando nel *Protreptico* manomette il suo idolo, il bell'Alcibiade, nel cui geniale e affascinante decadentismo essa, compiacendosi, riconosceva sè stessa. Chi avesse potuto «con gli occhi di Linceo» gettare uno sguardo nell'interno di questo ammiratissimo corpo, avrebbe scorto un'immagine odiosa e ripugnante [1]. È questo il linceo sguardo di un nuovo senso della vita, che attraversa lo schermo materiale delle cose onde gli uomini sono visibilmente circondati, e al di là di questa quinta fittizia scopre il nuovo mondo di ciò che fino allora era rimasto invisibile, il mondo di Platone.

Per questa concezione, la perfezione di ogni imperfettibilità della vita umana è nel trascendente. La vita divien la morte dell'anima, la morte crisi di transizione a una vita superiore. Letteralmente tratta dal *Fedone* è la sentenza che la vita del vero filosofo debba essere una continua esercitazione alla morte [2]. Egli non trova in essa nulla di grave e di fiero, giudicando piuttosto condizione innaturale, e piena d'indicibili sofferenze per l'anima, la costrizione di questa nel carcere corporeo [3]. Il paragone dei pirati etruschi dava a questa concezione i più atroci colori. I pirati, per torturare i loro prigionieri, li legano vivi ai cadaveri, viso contro viso. E lasciano che le loro vittime vengano a poco a poco meno,

---

[1]) Framm. 59 (70, 11 R.: cfr. 70, 7 segg.).

[2]) Cfr. Diels in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, I, p. 479.

[3]) Nel capitolo finale degli estratti dal *Protreptico*, che è rielaborato da Giamblico (cfr. sopra p. 103), si trovano concetti del *Protreptico* mescolati con elementi neoplatonici. Inconfondibilmente autentico mi sembra il passo a p. 60, 10: ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν διὰ τὸ παρὰ φύσιν ἴσως εἶναι (?) τὸ γένος ἡμῶν χαλεπόν τὸ μανθάνειν τι καὶ σκοπεῖν ἐστι καὶ μόλις ⟨ἂν⟩ αἰσθάνοιτο (?) διὰ τὴν ἀφυΐαν καὶ τὴν παρὰ φύσιν ζωήν, ἂν δέ ποτε δυνηθῶμεν σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν (l'*Eudemo!*), δῆλον ὡς ἥδιον καὶ ῥᾷον αὐτὸ ποιήσομεν πάντες. Il duplice παρὰ φύσιν mostra che anche qui la fonte è stata maldestramente abbreviata.

in quel tremendo nesso della vita con la corruzione mortale [1]). La comparazione del giovane Aristotele insiste sui dolori dell' esistenza dualistica dell' uomo, avvertiti prima di lui da Platone e dagli Orfici, con una passionalità nervosa, che nonostante una certa tendenza giovanile, chiaramente sensibile, a esagerare l' esperienza pessimistica, tradisce un profondo sentimento personale. È un' idea del tutto insopportabile, anzi blasfema, quella di voler vedere in questi simboli platonici solo una maschera stilizzata, dietro la quale si celi un temperamento in realtà pacifico, gioioso e giocoso. Dobbiamo senz'altro dimenticarla. C' è realmente stato un tempo in cui Aristotele ha sentito questo mondo ideale come una parte inseparabile della propria personalità. Egli ne approfondisce i lineamenti con sempre nuove espressioni ed immagini. Trae volentieri i suoi termini dal linguaggio dei misteri, perchè può comprendere e superare solo in senso religioso le barriere dualistiche. Come sussurrano le antiche dottrine dei misteri, tutta quanta la vita umana non è che espiazione di una grave pena, che l' anima si è attirata in una precedente esistenza.

E anche il problema morale è strettamente connesso con quello del ritorno soprasensibile dell' anima. Con ciò la morale perde il suo valore indipendente ed autonomo. Per quanto Aristotele rimanga lontano dal dissolvere l' attiva vita morale in un momento unico di contemplazione mistica, e per quanto poco il suo metodo conduca all'estasi, certo è che egli subordina il mondo della volontà e dell' azione alla contemplazione del bene eterno.

Il filosofo deve tenersi il più lontano possibile dalla dispersione della vita attiva. Il *Protreptico* esorta a non

---

[1]) Framm. 60 R.

immischiarsi troppo in faccende mortali e a non perdersi nelle false strade dell'umanità. Tutto ciò non serve che a rendere più difficile il ritorno a Dio. L'unica cura dev'esser quella di estinguersi una volta in pace, e di ritornare, da questa dura prigionia, in patria. O volgersi alla verità e consacrarsi ad essa, o, meglio, rinunciare alla vita. Tutto il resto è vuota chiacchiera [1]).

[1]) Framm. 61 (72, 20 R.). Con questi concetti e altri simili, da lui attinti al *Protreptico*, Cicerone terminò il suo *Ortensio*: è quindi probabile che anche nell'originale essi appartenessero alla conclusione.

# PARTE SECONDA

# GLI ANNI DI VIAGGIO

## I.

## ARISTOTELE AD ASSO E IN MACEDONIA

La morte di Platone e la quasi contemporanea distruzione di Stagira, compiuta dalle truppe devastatrici di Filippo di Macedonia in guerra contro le città commerciali della Calcidica, privarono Aristotele, con un repentino colpo, della vecchia casa paterna e della seconda patria: chè tale era ormai divenuta per lui la famigliarità con Platone. Nessuna fase nella sua evoluzione spirituale, per quanto rivolta nel senso di una sempre maggiore indipendenza, aveva potuto separarlo da Platone, per tutto il tempo della vita di questo. Il nesso che lo legava ai condiscepoli si sciolse invece rapidamente appena il maestro ebbe chiuso gli occhi per sempre. Immediatamente dopo, ancora nello stesso anno, Aristotele abbandonò Atene e l' ambiente degli amici, sede di una ventennale comunanza di lavoro e delle più alte esperienze, per recarsi in Asia Minore [1]). Circa la ragione interna di questa importante decisione, che forse egli aveva già presa prima della morte del maestro, non ci è stata tramandata alcuna notizia. Ciò ha dato origine alle congetture più disparate; e siccome Aristotele

[1]) Apollod. presso Diog., V, 9 (cfr. V, 3, dove la cronologia è irrimediabilmente confusa); Dionys. Hal., *ep. ad Amm.*, 5.

critica spesso severamente, nei suoi scritti, le dottrine platoniche, così non fu difficile procacciar fede all' opinione che Aristotele si fosse staccato dal maestro e che la sua partenza da Atene fosse stata la manifestazione di questa rottura. Si cercarono ragioni personali nel carattere di Aristotele. La sua maniera sarcastica, che del resto cede il luogo all' espressione della massima reverenza in tutti i luoghi in cui egli parla di Platone, urtò i nervi a gente di sensibilità delicata: particolarmente ingrato riuscì poi il suo carattere a quei contemporanei che nel suo prepotente intellettualismo e nel suo inesorabile rigore logico vedevano soltanto il segno di uno spirito dissolvente. Già lo stesso Aristotele si difende più volte dal sospetto che le sue critiche, obbiettivamente fondate, dipendessero da ragioni personali. Posteriori pettegolezzi scolastici lo accusano apertamente di odiosità e d' ingratitudine. La tenace nebbia del sospetto morale gravava già nella tarda antichità sui motivi della sua partenza, e ancora oggi, per quanto siamo diventati più scettici circa l' etica delle consorterie intellettuali, non è superfluo dissiparla esplicitamente, tanto più in quanto quei motivi non sono mai stati veramente chiariti [1]).

Un intelligente e colto studioso dell' età imperiale, Aristocle di Messene, ha avuto la forza morale di strappare il velo della leggenda e di farla finita con le ostinate ripetizioni dei compilatori, risalendo alle fonti primarie. Egli dimostrò la pietosa miseria degli argomenti

[1]) Già lo stesso Aristotele si difende da accuse provenienti da scolari di Platone in *Eth. Nic.*, A 4, 1096 a 11-16 e nel framm. 8 Rose. La tradizione circa le chiacchiere scolastiche fu indagata criticamente da Ad. Stahr, *Aristotelia* (Halle 1830), I, p. 46 sgg., che attinse il suo materiale a Francesco Patrizio, *Discussiones peripateticae* (Basilea 1581). Questi, platonico della Rinascenza, era accecato dall'odio, e credeva infantilmente anche alle più stolte accuse contro Aristotele.

sui quali si basavano le chiacchiere di scuola, e dobbiamo esser grati al caso che ci ha conservato proprio il brano dell'indagine critica in cui egli, dopo aver vittoriosamente distrutto quel consunto tessuto di bugie, prova come le voci di un'apostasia di Aristotele da Platone risalgano a un passo, miseramente frainteso, dello scolaro di Aristotele Aristosseno di Taranto [1]). Secondo ogni verosimiglianza, Aristocle dev' essere stato anche colui che, eliminati gl' imbrogli apocrifi, riportò alla luce il prezioso documento personale, che circa l' interiore atteggiamento di Aristotele rispetto al maestro c'istruisce meglio che tutte le congetture nate dall'altrui malignità; l' elegia dell' altare, da lui dedicata a Eudemo [2]). Se si fosse sempre tenuto presente che questo raro gioiello deve il suo ritorno alla luce solo a un desiderio di critica documentazione biografica, e cioè al fatto che nella poesia doveva trovarsi un' aperta affermazione di Aristotele circa i suoi rapporti con Platone e una sua presa di posizione rispetto agli odiosi critici di tali rapporti, non si sarebbe certo mai avanzata l' idea, psicologicamente inverosimile e in sè contraddittoria, che Aristotele, con la tanto entusiastica attestazione del suo frammento, si riferisse a Socrate, da lui non mai visto in vita sua [3]). La dotta indagine circa i rapporti di Aristotele con Platone, alla quale i tardi neoplatonici attinsero la poesia, citava i versi solo nella misura in cui essi gettavano luce immediata su questo problema. Chiaro

---

[1]) Aristocle presso Euseb., *Praep. ev.*, XV, 2,3.

[2]) Ciò secondo la verosimile opinione di O. Immisch (in *Philologus*, LXV, p. 11), dopo che già lo Stahr (o. c., I, p. 61) aveva fatto risalire ad Aristocle le indicazioni della *Vita* di Ammonio circa i rapporti di Aristotele con Platone, in base alle loro consonanze verbali col frammento di Aristocle conservato in Eusebio.

[3]) J. Bernays, *Ges. Abhandl.*, I, p. 143 sgg. Di parere contrario, a ragione, Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II, p. 413 e di recente Immisch, l. c.

è dunque che nell' elegia « l' uomo che i cattivi non hanno neanche il diritto di lodare » non può essere altri che Platone, e che « i cattivi », dalla lode dei quali Platone sembra ad Aristotele inattingibile, non sono una qualsiasi *misera plebs*, ma proprio quei falsi ammiratori, che credono di dover difendere Platone dalla critica obbiettiva di Aristotele [1]). Ma lasciamo ancora una volta la parola ai versi medesimi:

ἐλθὼν δ'ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς Φιλίης ἱδρύσατο βωμόν
ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις,
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.
οὐ νῦν δ'ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ [2]).

Non sappiamo chi sia stato il fondatore dell' altare, di cui si parla in terza persona; e anche l' indicazione che la poesia sia stata diretta a Eudemo non ci aiuta a procedere innanzi, non potendo noi più stabilire di quale dei due Eudemo si trattasse, se di quello di Cipro o di quello di Rodi. Del tutto illecito è porre a punto di partenza dell' interpretazione ciò che le più tarde alterazioni neoplatoniche della *Vita* aristotelica preten-

[1]) Soltanto così la commozione sentimentale di quei non interpellati giudici acquista un significato concreto. Dato l'uso linguistico di Aristotele non si può d'altronde trattare di una vuota iperbole retorica; e pensare che si parli del cinico Diogene, avendo questi parimenti professato l' autarchia dell'ἀρετή, è comunque troppo forzato. Inoltre questi poteva tutt'al più richiamarsi a Socrate, e non a un teorico così lontano da lui come Platone (ciò contro Gomperz, *Griech. Denker*, II, p. 539 e Immisch, l. c., p. 21).

[2]) « Giunto all'illustre terra della città di Cecrope, elevò piamente un altare alla veneranda Amicizia, all'amicizia dell'uomo che ai malvagi non è lecito neppur lodare: colui che unico, o primo, tra i mortali svelò chiaramente, con l'esempio proprio e con le argomentazioni, la maniera in cui l'uomo riesce insieme buono e felice. A tale altezza nessuno è ormai più capace di giungere ».

dono di sapere circa l' iscrizione dell'altare: secondo esse il suo fondatore sarebbe stato Aristotele. Fortunatamente, in base alle diverse rifrazioni della tradizione biografica scolastica che ci sono rimaste, siamo in grado di seguire in modo così chiaro la progressiva formazione della leggenda, da poter constatare anche come si sia venuta man mano costituendo questa sedicente iscrizione dell'altare [1]).

In ogni modo, se non è del tutto chiara la situazione esteriore descritta da Aristotele, tanto più chiara è quella interna, che è poi la sola che importi. Il primo verso parla di un uomo, certo uno scolaro di Platone, che è venuto ad Atene e vi ha fondato un altare. Che egli fondasse un altare di Platone, e quindi rendesse a questi onori divini, non riesco ad ammetterlo. I genitivi riferentisi a βωμός, cioè φιλίης e ἀνδρός, possono sulle prime confonderci; ma per un Greco era certo fuori di discussione che il passo si dovesse intendere nel modo seguente: egli fondò un altare della veneranda Philia, in onore dell' amicizia dell' uomo, che i cattivi non hanno nemmeno il diritto di lodare [2]). L'attributo σεμνή mette

---

[1]) L'Immisch (l. c., p. 12) considera autentica questa iscrizione dell'altare, per quanto nella *Vita Marciana* l'esametro fittizio βωμὸν Ἀριστοτέλης ἱδρύσατο τόνδε Πλάτωνος sia ancora citato esattamente a sè (p. 432 Rose) e subito dopo si dica: καὶ ἀλλαχοῦ περὶ αὐτοῦ φησιν· ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις. Il superficiale compilatore della cosiddetta *Vita* di Ammonio (p. 439 Rose) combinò poi, senza pensarci troppo, questo pentametro dell'elegia con l'esametro: credette che ἀνδρός fosse apposizione di Πλάτωνος e che i due versi distintamente tramandati fossero gli elementi di un distico. Inconcepibile è infatti il processo inverso, cioè che l'autore della *Vita Marciana* abbia scisso in due versi il distico tramandatogli come un tutto unico e scritto che il pentametro si trovava altrove. In origine dev'essere stato citato tutto il frammento dell'elegia, essendo evidente che la notizia proviene da Aristocle (cfr. p. 137 nota 2).

[2]) Il Wilamowitz (o. c., p. 413 segg.) riunisce ἱδρύσατο βωμὸν ἀνδρός (scil. Πλάτωνος) e considera σεμνῆς φιλίης come genitivo di causa o anche come σχῆμα Ἰωνικόν, il che però gli sembra meno conveniente. Nella semplice lingua prosastica, affermatasi nell'elegia fin dal tempo di Eveno e di Crizia, entrambe le costruzioni sareb-

fuor di dubbio che Philia fosse la dea a cui era intitolato l'altare. Ma il secondo genitivo rende ugualmente sicuro che questo altare dell'amicizia non doveva essere sacro a una qualsiasi allegoria razionalistica, a un'astrazione senza sangue e senza vita, ma bensì all' uomo nella cui persona e nelle cui opere la dea aveva manifestato ai giovani la sua forza soccorritrice [1]). Una deificazione della persona umana oltrepassa i limiti di ciò che è possibile per la religiosità platonica, e l' esempio dell' apoteosi di Alessandro, Lisandro o Epicuro qui non giova. Solo ciò che è ideale ha piena partecipazione al divino [2]). Un esempio di questo specifico sentimento religioso platonico è dato dall' aristotelico inno ad Ermia (v. sotto, p. 153). Anch' esso non si dirige alla persona umana del defunto nè personifica il concetto astratto della virtù. Concepisce bensì questa come la forma divina (due volte è usata la parola μορφή) della virtù virile lottante pel sommo premio dell' esistenza, quale si è realizzata, agli occhi suoi e degli amici, nella vita e nella morte di Ermia, e quindi come Ἀρετὰ Ἑρμίου. Celebrata è la dea immortale, non mai visibile dagli uomini: ma celebrata essa è in onore dell' ultimo por-

---

bero apparse ricercate. L'Immisch, che avvertiva ciò ma voleva salvar l' idea dell'altare dedicato a Platone, modificò il testo in εὐσεβέων σεμνὴν φιλίην, il che è semplicemente impossibile.

[1]) Scritti περὶ φιλίας sono composti, nell'Accademia, da Aristotele, Senocrate, Speusippo e Filippo di Opunte: ne nasce, intorno al vecchio Platone, un' intera letteratura. Certo, si trattano ancora, per tradizione, θέσεις ἐρωτικαί: ma per questo ambiente l' Eros non è più il simbolo unificatore. Proiettato sul piano metafisico, esso sopravvive in Aristotele nell'*amor dei*, che muove il mondo: κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Il neutro è significativo per il cambiamento della situazione ideale.

[2]) L'immagine del dio Platone, al quale il Wilamowitz (l. c., p. 413 segg.) immagina dedicato l'altare, è certo sentita entusiasticamente, ma in realtà è estranea al temperamento pio e austero degli uomini dell'ambiente platonico. Certo Aristotele colloca Platone in una posizione eccezionale tra gli θνητοί (v. 4): tuttavia egli resta sempre per lui la guida mortale verso l' ideale divino.

tatore visibile, che essa ha trovato sulla terra. L' altare recava, parimenti, solo il nome di Φιλίας, ma Aristotele, che interpreta qui l'iscrizione nello stile del pio ἐξηγητής di un sacro oggetto di culto, la riferisce esattamente alla Φιλία Πλάτωνος. Nè possiamo sentire la mancanza dell'aggiunta di un secondo nome, visto che per l'amicizia ne occorrono due, giacchè chi era, nel complesso dei φίλοι — tale il nome che si davano gli accademici — l' individuo singolo che avrebbe potuto pretender per sè tale posizione? Per tutti loro l' amicizia di Platone era sacra come la forza, che nell' intimo teneva insieme la loro comunità.

I predicati che nei versi finali vengono attribuiti, col tono dell' inno, a Platone sono strettamente connessi con l' idea della consacrazione all'Amicizia. Secondo il concetto fondamentale della dottrina platonica dell'amicizia e della regola cenobitica dell' Accademia, vero amico è solo l' uomo buono nella sua perfezione. Gli ultimi versi esaltano quindi Platone come il mortale che ha recato in atto questa eccezionale idea. Lui solo, o almeno lui per primo, ha infatti mostrato [1]) come l'uomo, quando è buono, sia libero di fronte a qualsiasi destino e signore della sua vita. Non l' ha insegnato soltanto in teoria, ma ne ha offerto agli amici il vivente esempio. Nessuno sarà più capace di farlo — così vorrebbe scrivere Aristotele, per trarre la coerente conseguenza del brusco « egli solo fra tutti i mortali »: ma chi può prevedere l'avvenire e predire le possibilità degli uomini? Perciò egli limita il μόνος con l'aggiunta dell' ἢ πρῶτος, e l' οὔποτε dell' ultimo verso col νῦν : per lo meno all'età

[1]) Il vocabolo κατέδειξε è usato come se si parlasse del fondatore di una dottrina religiosa o misterica: cfr. la mia ulteriore analisi dell'elegia in *The Classical Quarterly*, XXI (1927), p. 13. E ciò costituisce la chiave di volta dell' interpretazione dell' intera poesia: Platone, come fondatore di una religione, è in essa sollevato al di sopra di ogni ristretta antitesi di scuole filosofiche.

presente è impossibile di riuscire in ciò eguale a lui [1]. Nella contrapposizione della generazione presente al dominatore, emergente di gran lunga sulla statura umana, consiste la rassegnazione tragica che trasforma la poesia commemorativa da semplice lode solenne in commovente confessione umana. Com'è noto, l'etica di Aristotele nega il principio platonico che la fortuna dell'uomo dipenda solo dalla forza morale della sua anima [2]. Esprime anzi la sua riserva di fronte alle ripetizioni banali di quella sublime sentenza. Ma per Platone, che l'affermava, essa era piena verità. Chi sarà il secondo, capace di seguirlo per la sua erta via? Come nell' ultima

---

[1] Dal verso finale dipende l' intendimento di tutta la poesia. Dal punto di vista del contenuto essa non offre difficoltà. È sfuggito agl' interpreti che οὐκ ἔστι λαβεῖν è nei trattati di Aristotele espressione fissa per l' irraggiungibilità dell' ideale: in *Pol.*, H, 1332 b 23 egli dice di un ideale politico ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν, e in Γ, 1286 b 7 αἱρετώτερον ἂν εἴη.... ἀριστοκρατία βασιλείας,... ἂν ᾖ λαβεῖν πλείους ὁμοίους («incontrare nella realtà» e rispettivamente «tradurre in realtà»). La difficoltà linguistica che si è avvertita nella vicinanza di οὔ ποτε e νῦν deriva dalla concisione, che concentra in unità le due possibili espressioni «non mai o almeno non ora» e «più a nessuno tra quelli d'adesso» (οὐδενὶ τῶν γε νῦν). Aristotele scrive nella lingua sua propria, che non tollera assolute regolamentazioni. Tutto quel che gl' importa è l'esattezza della sfumatura intellettuale che mira ad esprimere, non la politezza della dizione: anche l' ἢ πρῶτος (v. 4), con la sua nettezza distintiva, conviene più a una lezione che a una elegia. Il maestro ha indicato qual' è l' ideale, ma noi, uomini del nostro tempo, non possiamo giungere così in alto: tale il significato della conclusione. La poesia è stata quindi composta dopo la morte di Platone, e diretta a Eudemo di Rodi. Il sentimento che l'agita è tuttavia troppo immediato perchè esso possa appartenere al più tardo periodo dell' attività aristotelica. Essa sembra nata da un momento di viva agitazione e scissione interna. Se, come ritengo, tanto Eudemo quanto Teofrasto sono stati scolari di Aristotele già ad Asso, l'elegia può essere stata composta subito dopo la morte di Platone, per l'impulso del suo animo a stabilire, con un'attestazione energicamente personale, la sua posizione interiore rispetto al maestro proprio nel momento in cui egli di fatto si divideva da lui.

[2] Il che è stato giustamente rilevato dall' Immisch, l. c., p. 17.

scena del *Faust*, qui « l'inattingibile diviene realtà concreta, l'indescrivibile è un fatto compiuto » [1]):

Das Unzulängliche
Hier wirds Ereignis,
Das Unbeschreibliche
Hier ists getan.

Con tutto ciò, la partenza di Aristotele da Atene fu la manifestazione di una crisi interna della sua vita. Resta il fatto che egli non tornò più nella scuola che lo aveva maternamente allevato. Questo distacco è certamente connesso col problema della successione di Platone, che doveva determinare per lungo tempo l'orientamento spirituale dell'Accademia e la cui soluzione non poteva essere in nessun modo approvata da Aristotele. La scelta, sia stata essa operata dal maestro stesso o dai colleghi, cadde sul nipote di Platone, Speusippo. Data la sua età, ciò non poteva essere evitato, per quanto la superiorità di Aristotele potesse apparire indiscussa ad ogni intelligente. La decisione fu provocata forse da circostanze esteriori, quale la difficoltà del trapasso dell'Accademia a un meteco: difficoltà, certo, a cui più tardi non si badò invece più. Con la scelta di Speusippo, la proprietà fondiaria dell'Accademia restava assicurata alla famiglia di Platone. Se oltre a tali ragioni di convenienza esterna fossero in giuoco anche ostilità personali, è ormai impossibile dire. In sè, è cosa quasi naturale. Ma un fatto si può affermare con sicurezza: non fu la critica che

[1]) [D'accordo con lo Jaeger e con lo spirito della sua citazione, attribuisco all'*Unzülangliche* non il senso attivo, consueto agl'interpreti del *Faust*, di « ciò che non giunge » (« insufficiente », *indigens*), ma quello passivo di « irraggiungibile » (e cioè quello stesso dell'*Unerreichbare* dallo Jaeger sostituito mnemonicamente, nel suo testo, all'*Unbeschreibliche* del terzo verso), riservando a sede più opportuna la giustificazione di tale capovolgimento dell'interpretazione tradizionale. *Nota del trad.*].

Aristotele esercitò sulle concezioni fondamentali di Platone quella che gli tolse di succedergli nella direzione dell'Accademia. Lo stesso Speusippo aveva, vivo ancora Platone, dichiarata insostenibile la dottrina delle idee e rinunciato anche all'ammissione di numeri ideali, nel senso in cui essa era stata compiuta dal vecchio Platone. E da esso egli divergeva anche in altri punti fondamentali. Che poi Aristotele lasciasse Atene non proscritto, ma anzi altamente stimato dalla sua scuola, è dimostrato dal fatto che fu accompagnato da Senocrate, bravissima persona per quanto scrupolosa al massimo, tra tutti gli scolari di Platone, contro ogni innovazione della sua dottrina. La partenza di Aristotele e di Senocrate fu una secessione[1]). Essi si recarono in Asia Minore persuasi che Speusippo avesse ereditato soltanto la carica e non lo spirito, e che essi muovessero alla costruzione di una nuova dimora per quello spirito, rimasto senza patria. Nei primi anni, sede della loro attività fu Asso sulla costa della Troade, dove essi si strinsero in comunanza di lavoro con due altri platonici, Erasto e Corisco di Scepsi sull'Ida.

L'importanza di questo soggiorno è finora rimasta incompresa. Nella sesta lettera, la cui autenticità è dopo la decisiva dimostrazione del Brinckmann[2]) indiscussa, Platone si rivolge a due suoi ex-scolari dell'Asia minore, Erasto e Corisco, e al loro amico Ermia, signore di Atarneo. Egli esorta i due filosofi, che appaiono come per-

---

[1]) Strab., XIII, 57 (p. 610).

[2]) *Rhein. Mus.*, N. F., LXVI (1911), p. 226 segg. Nella concezione degli eventi esterni concernenti Ermia coincidiamo quasi dappertutto (cfr. la mia *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlino 1912, p. 34 segg.): il che ha per me tanto maggiore importanza in quanto il punto di partenza del Brinckmann era diverso e noi, procedendo indipendentemente, ci siamo incontrati nello stesso punto. Il mio libro è uscito sì nel 1912, ma quando apparve la nota del Brinckmann era già stato presentato come dissertazione alla facoltà filosofica di Berlino.

sone onestissime ma senza esperienza pratica, ad assicurarsi la protezione di Ermia; e a quest'ultimo segnala l'importanza della loro sicura e costante amicizia. Sulla singolare relazione dei due amici platonici col tiranno di Atarneo getta luce una iscrizione edita per la prima volta dal Boeckh[1]. Ermia e i compagni (Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι riappare cinque volte, come formula fissa, nel documento) vi concludono un trattato di alleanza col comune di Eritre. Il commentario di Didimo alle *Filippiche* di Demostene, ritrovato di recente, non lascia dubbî circa l'identità dei «compagni», i quali appaiono nel trattato insieme con Ermia come contraenti di diritto pubblico, coi due filosofi della vicina Scepsi, secondo quanto faceva già prevedere la lettera di Platone.

Ermia era uomo di modesta origine. Quanto alla sua condizione di eunuco, non ci sono elementi per negarla; e anche la notizia che in tempi anteriori sia stato, come impiegato di banca, cambiavalute (notizia data da Teopompo, che presenta la sua figura nel modo più odioso possibile) avrà certo un fondo di verità[2]. Da principio egli aveva ridotti in suo privato possesso alcuni villaggi montani nella regione dell'Ida[3]: più tardi si era procurato il riconoscimento esteriore anche dal governo persiano ed aveva ottenuto la facoltà, certo dietro versa-

---

[1]) Boeckh, *Hermias von Atarneus*, in *Abh. d. Berl. Akademie*, 1853, Hist. phil. Klasse, p. 133 segg. (= *Kleine Schriften*, V, p. 189). Per l'iscrizione v. Dittenberger, *Sylloge*, I³, p. 307.

[2]) Certamente era greco, altrimenti Aristotele non avrebbe potuto contrapporlo nell'inno, come continuatore di una tradizione schiettamente ellenica di virtù, ai barbari che lo avevano insidiosamente ucciso (cfr. l'epigramma, framm. 674 R.). Quando Teopompo dice, nella lettera a Filippo (Didym., *in Demosth.*, col. 5, 24 Diels-Schub.): καὶ βάρβαρος μὲν ὢν μετὰ τῶν Πλατωνείων φιλοσοφεῖ, δοῦλος δὲ γενόμενος ἀδηφάγοις ζεύγεσιν ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀγωνίζεται, almeno la prima delle due affermazioni è inventata per amor dell'antitesi retorica, o si riferisce alla sua condizione di eunuco.

[3]) Didym., *in Demosth.*, col. 5,27 D.-Schub.

mento di una congrua somma, di attribuirsi il titolo principesco. Sua residenza era Atarneo. Mercè il costante accrescimento della sua influenza politica, il suo dominio raggiunse un'estensione sorprendente. Da ultimo egli dovette persino organizzare un esercito mercenario abbastanza grande, perchè potè ridurre all'obbedienza, con spedizioni militari, località ribelli e più tardi sostenere anche un assedio da parte del satrapo persiano.

Con Erasto e Corisco, che avevano vissuto parecchio tempo nell'Accademia e poi erano tornati nella patria Scepsi, Ermia entrò da principio in relazione certo non per entusiasmo teoretico verso la filosofia platonica. Essi devono avere esercitato una certa funzione politica nel piccolo paese, evidentemente superbo dei suoi due dotti cittadini. Che piccole città greche si facessero scrivere le leggi da cittadini divenuti famosi non era cosa inconsueta, come è dimostrato dal caso del matematico Eudosso, altamente onorato nella patria Cnido, ove tornò quand'era già in fama di gran dotto. Gli fu votato un decreto d'onore ed affidato l'incarico di scrivere nuove leggi per la città [1]). Certamente Erasto e Corisco cercarono di attuare a Scepsi le più diverse idee di riforma politica, importate dall'Accademia, così come altri scolari di Platone fecero in altri luoghi, gli uni come consiglieri dei principi o come dittatori, gli altri come comunisti e uccisori di tiranni. Pur riconoscendo pienamente l'intento ideale dei due compagni, Platone deve aver temuto il loro dottrinarismo, e cerca quindi di stabilire rapporti di amicizia tra essi e il loro « vicino » Ermia. La lettera superstite è il solenne documento di questa singolare alleanza tra politica pratica e teoretici ideali di riforma. Platone, il cui spirito aleggia su questa costituzione di alleanza, esorta i tre — tra i quali

---

[1]) Diog. L., VIII, 88.

Ermia, che non gli è noto personalmente[1]) appare uomo pratico del tutto estraneo alla filosofia — a leggere insieme la lettera tutte le volte che si trovino riuniti, e per il resto a rivolgersi all' Accademia, ad Atene, come ad arbitra prestabilita in ogni caso di disparità di pareri. Il tentativo di riforma appare quindi emanazione di un sistema filosofico-politico, che evidentemente dev'essere recato in atto in ogni parte della Grecia in cui se ne offra l'opportunità, e del quale l'Accademia vuol conservare la direzione suprema.

Naturalmente, quando fondarono questa oligarchia di sapienti, i filosofi pretesero da Ermia che studiasse geometrica e dialettica [2]), come già Platone aveva preteso da Dionisio, il suo scolaro Eufreo dal re Perdicca di Macedonia e Aristotele da Temisone di Cipro. E anche Ermia, al pari di questi uomini, che un'età illuminata e operosa ma intimamente vacillante rendeva assetati di cultura, nutrì con crescente zelo il suo spirito di scienza e, ciò che più conta, regolò la sua vita su principî morali, che Teopompo invece dice, forse non senza ogni ragione, estranei a lui nei tempi delle sue prime fortune. I giudizî antitetici dello storico di Chio, che lo dichiara del tutto privo di scrupoli morali, e dei platonici, la cui sincera ammirazione si riflette in Aristotele e in Callistene [3]), fanno pensare che egli fosse una natura non co-

---

[1]) Cfr. Plat., *epist. VI*, 322 E, mentre Strabone, XIII, 57 (p. 610) considera falsamente Ermia come filosofo ed ex-discepolo di Platone, per spiegare le sue relazioni coll'Accademia. È inconcepibile come in altri tempi si sia ritenuta spuria la lettera di Platone proprio per questa discordanza, mentre il racconto di Strabone è, anche per altri rispetti, colmo di inesattezze (Brinckmann, l. c., p. 228). Contro il Brinckmann cfr., ancora, C. Ritter, in *Philolog. Wochenschrift*, 1929, coll. 1340-42. Egli cerca di salvare la tesi del soggiorno di Ermia ad Atene allegando passi delle lettere dei socratici: ma queste non possono valere come fonti storiche sicure.

[2]) Plat., *epist. VI*, 322 D.

[3]) Cfr. la contrapposizione dei giudizî favorevoli e ostili in Didimo, col. 4,60 segg., che mette insieme, uno dopo l' altro, estratti

mune, una mescolanza d'intelligenza instintiva, energia intraprendente e volontà impetuosa, e racchiudesse nel suo intimo molti inconciliati contrasti. In ogni modo i due filosofi di Scepsi non gli giovarono soltanto per la salute dell'anima: secondo quanto ora sappiamo da Didimo, egli li onorò con la donazione della città di Asso, perchè gli avevano dato giusti consigli politici. Seguendo questi, egli aveva spontaneamente trasformato la sua tirannide « in una più mite forma costituzionale ». Questo gesto, che gli procurò simpatie tra le popolazioni delle coste eoliche, ebbe per conseguenza che i territorî dal gruppo montuoso dell'Ida fino alla costa di Asso si sottomisero spontaneamente a lui. In questa « più mite forma di governo » possiamo riconoscere i concetti di Platone e di Dione, persuasi che l'adozione di un regime costituzionale avrebbe consolidato la tirannide a Siracusa e poi unificato, dal punto di vista della politica estera, le città della Sicilia sotto il suo energico governo monarchico. In piccole proporzioni, riuscì in Asia Minore quel programma politico[1]) che non era stato possibile recare in atto in Sicilia.

---

dal libro XLVI delle *Storie Filippiche* e dalla lettera a Filippo di Teopompo, dall'*Encomio di Ermia* di Callistene, dalle poesie di Aristotele dirette ad Ermia, dalla biografia aristotelica di Ermippo e dal libro VI delle *Storie Filippiche* di Anassimene.

[1]) Didym., col. 5,52 D.-Schub. Sul principio ho aggiunto, a titolo d' esempio, alcune integrazioni.

καὶ ε]ἰ̣ς [τὴν π]έριξ ἐ-
στρατή̣γ[ησε, φίλους δ' ἐποιήσατο Κορίσκον] καὶ Ἔ-
ραστον καὶ Ἀριστοτ[έλην καὶ Ξενοκράτην]· διὸ καὶ
πάντ[ες οὗ]τοι παρὰ [Ἑρμίᾳ διῆγον....] ὕστε-
ρον.. [....] ἤκο[υσεν αὐτῶν....]. ἔδωκεν
αὐτ[οῖς δ]ωρεὰ[ς.]..[... .. ἐπίτηδες δὲ τὴν
τυραν[νίδ]α μ[ετέ]στη̣[σεν εἰς πραιο]τέ̣ραν δυ-
ναστείαν· διὸ καὶ πά̣σ[ης τῆς σύν]ε[γγ]ὺς ἐπῆρ-
ξεν ἕως Ἀσσοῦ, ὅτε [δὴ καὶ ὑπερησ]θεὶς το̣ὺς εἰ-
ρημένοις φιλοσόφοις ἀ[πένειμεν] τὴν Ἀσσίων
πόλιν, μάλιστα δ' αὐτ[ῶν ἀποδεξ]άμενο̣ς Ἀρι-
στοτέλην οἰκειότατα [διέκειτο πρ]ὸς το̣ῦτον.

Le riforme di Erasto e di Corisco devono essere state precedenti alla morte di Platone, perchè Aristotele, nel 347, li va a raggiungere ad Asso e non a Scepsi. La donazione di Ermia era quindi allora un fatto compiuto. Didimo riferisce esplicitamente la notizia, prima ignorata, che Ermia abbia ascoltato l'insegnamento dei filosofi e vissuto a lungo insieme con loro. E di fatto Platone non avrebbe potuto parlare, nella VI lettera, di problemi così strettamente scientifici come la dottrina delle idee (322 D), se non avesse saputo che tutti e tre i destinatarî s'interessavano ad essa. L'espressione di Didimo costringe a pensare che non si trattasse soltanto di colloqui filosofici occasionali ma di effettive lezioni. A queste sembra che Aristotele prendesse parte eminente, perché Ermia gli si sentì particolarmente obbligato: del resto era anche naturale che in quella cerchia la direzione toccasse a lui. Fu quindi una filiazione dell'Accademia platonica quella che si formò allora ad Asso. Con essa venne posta la prima pietra della futura scuola aristotelica. E così si vede, ora, come un germe di verità storica sia implicito anche nella narrazione contenuta nel dialogo *Sul sonno* del peripatetico Clearco, alla quale si richiama Giuseppe Ebreo nel suo scritto polemico contro Apione (176 segg.). In questo dialogo Aristotele, che Clearco introduceva come interlocutore, raccontava di un ebreo, greco d'idioma, che si era recato da lui, per studiare, durante il suo soggiorno in Asia Minore, e ricordava a questo proposito il gruppo di compagni di studio, in seno al quale tutto ciò si era svolto. Clearco dunque deve aver avuto ancora nozione almeno dell'esistenza di una scuola di Aristotele in Asia Minore, qual'era quella che effettivamente vi si era formata.

Solo qui Callistene può essersi giovato dell'insegnamento di suo zio, perchè in Atene egli non fu più ad ascoltarlo. Oltre a ciò dobbiamo presupporre che egli

conoscesse personalmente Ermia, avendo scritto per lui un encomio. In seguito, il figlio di Corisco, Neleo, fu uno dei più ferventi e segnalati aristotelici, e Teofrasto proveniva da una città finitima, Ereso di Lesbo. Verosimile è infatti che Aristotele, quando dopo tre anni di soggiorno lasciò Asso, fosse spinto proprio da Teofrasto a scegliersi come dimora Mitilene a Lesbo[1]). Com' è noto, la biblioteca di Aristotele e il complesso dei suoi manoscritti passò poi in eredità, attraverso Teofrasto, a Neleo, che li lasciò ai suoi parenti di Scepsi. La stretta familiarità scolastica e filosofica di Aristotele con gli amici di Scepsi e di Asso toglie quindi, finalmente, ogni carattere romanzesco alla storia, spesso sospettata, del ritrovamento dei suoi manoscritti nella cantina della casa posseduta

---

[1]) Che Teofrasto si trovasse già in Macedonia insieme con Aristotele è dimostrato dalla sua conoscenza personale di Stagira e dai beni che vi possedeva (Diog. L., V, 52; *Hist. plant.*, III, 11, 1; IV, 16, 3).Tale possesso dev' essere stato acquistato per un soggiorno di una certa lunghezza: ma questo può riferirsi soltanto all' età precedente alla fondazione della scuola ad Atene (335), età nella quale Aristotele, insieme con la ristretta cerchia degli amici che lo avevano accompagnato in Macedonia, viveva spesso, e per periodi abbastanza lunghi di tempo, lontano dalla corte, specialmente negli ultimi anni precedenti la salita al trono di Alessandro, quando questi prendeva già parte agli affari dello stato. Di conseguenza i rapporti di Teofrasto con Aristotele risalgono fino all' età in cui questi era in Asia Minore, donde egli accompagnò il maestro in Macedonia. Non è anzi neppure impossibile che Teofrasto sia stato anche scolaro di Platone e abbia poi seguìto Aristotele nella sua secessione (Diogene Laerzio, V, 36), cioè nel suo abbandono di Atene. Ciò tuttavia non è molto verosimile. Teofrasto morì nell' Olimpiade 123: se anche si pone la data di morte nel primo anno dell' Olimpiade (288) e si ammette che avesse vent' anni quando, nel 348-7, si recò da Aristotele ad Asso, si ottiene già un età di ottant' anni, aumentabili ancora di altri quattro. Un lungo periodo di discepolato presso Platone può quindi difficilmente essere ammesso. Assai più naturale è che l'attività didattica di Aristotele e degli altri accademici ad Asso attirasse Teofrasto dalla vicina Lesbo. Anche la sua amicizia con Callistene, a cui egli dedicò, dopo la sua morte, uno scritto Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους (Diog. L., V, 44) risale all'età precedente la fondazione della scuola in Atene, perchè Callistene andò nel 334 in Asia insieme con Alessandro e non tornò più.

dai discendenti di Neleo [1]. E l'uso frequente del nome di Corisco, come esempio scolastico, nelle lezioni aristoteliche risale, come ora è chiaro, a un' età in cui l'amico sedeva realmente di fronte a lui, ad Asso, sui banchi dell'aula. Le esperienze di questo soggiorno in Asia Minore furono sotto ogni aspetto decisive per il seguito della vita di Aristotele. Ermia gli diede in moglie la nipote e figlia adottiva Pizia. Circa questo matrimonio, da cui nacque una figlia dello stesso nome della madre, non sappiamo nulla di preciso. Ancora nel suo testamento Aristotele stabilisce che le ossa della moglie, morta prima di lui, debbano essere, secondo l' ultima volontà di lei, tumulate accanto alle sue. Anche qui il racconto di Strabone è tratteggiato con colori romanzeschi, con la narrazione sensazionale di una fuga di Aristotele insieme con la figlia del tiranno, cronologicamente collocata dopo la cattura di Ermia. La scoperta del testo di Didimo ha corretto e ampliato anche qui le nostre conoscenze. Dopo tre anni di attività ad Asso, Aristotele si recò a Mitilene. Ivi insegnò fino al 343/2, poi aderì all'invito di recarsi alla corte del re Filippo di Macedonia come precettore del principe [2].

Poco dopo l'inizio di questa sua nuova attività gli giunse la notizia della tremenda sorte di Ermia, che, chiuso in Atarneo ed invano assediato da Mentore, generale

---

[1] Strab., XIII 54 (p. 608).

[2] Cfr. la mia *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* p. 35. Per l' erronea opinione opposta v. p. es. A. Gercke in *Realenzykl. d. klass. Alt.,* II, col. 1014, che considera la rovina di Ermia come occasione della «fuga» di Aristotele, e la fa risalire di conseguenza al 345, essendo certo che Aristotele rimase ad Asso solo tre anni (348-345). Il nuovo testo di Didimo ha mostrato che Aristotele lasciò Asso quand'era ancor vivo Ermia, la cui fine accadde solo intorno al 341. La congettura, avanzata da alcuni (tra cui il Gercke, l. c.), di un breve soggiorno intermedio di Aristotele ad Atene, dove avrebbe insegnato nel Liceo, deriva da un temerario fraintendimento di Isocrate, XII, 18.

del re persiano, era stato perfidamente attratto a un colloquio e trascinato a Susa dove, messo alla tortura e interrogato circa i suoi segreti accordi col re Filippo, era stato, dopo tenace silenzio, messo a morte per crocifissione. Sul patibolo il re gli fece domandare quale ultima grazia chiedesse. Ripose: « Annunciate ai miei amici e compagni (πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους) che non ho compiuto nulla che non convenisse alla filosofia e alla dignità ». Questo fu l' ultimo saluto, che fu recato ad Aristotele ed ai filosofi di Asso [1]). La commozione di Aristotele per la morte dell'amico e il suo affetto per lui vivono ancora nel cenotafio delfico, per cui egli stesso compose l'epigramma dedicatorio, e nel bell'inno ad Ermia. Mentre in Atene il partito nazionale, con a capo Demostene, diceva male del defunto, mentre l'opinione pubblica circa di lui era in Grecia ambigua e l'avversione a Filippo e ai suoi partigiani raggiungeva in tutto il paese il più alto punto di tensione, Aristotele mandava pel mondo la sua poesia, in cui prendeva appassionatamente le parti dell'amico ucciso.

'Αρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος
καὶ πόνους τλῆναι μαλεροὺς ἀκάμαντας·
τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις
καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρείσσω
καὶ γονέων μαλακαυγήτοιό θ'ὕπνου.
σοῦ δ'ἕνεχ' οὑκ Διὸς Ἡρακλέης Λήδας τε κοῦροι
πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις
σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν·
σοῖς δὲ πόθοις 'Αχιλεὺς Αἴας τ' 'Αίδα δόμον ἦλθον·
σᾶς δ'ἕνεκεν φιλίου μορφᾶς καὶ 'Αταρνέος ἔντροφος

---

[1]) Didym., col. 6, 15.

ἀελίου χήρωσεν αὐγάς·
τοίγαρ ἀοίδιμος ἔργοις,
ἀθάνατόν τέ μιν αὐδήσουσι Μοῦσαι,
Μναμοσύνας θύγατρες,
Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι φιλίας τε γέρας βεβαίου [1]).

Per lo più, questa poesia è stata considerata solo come documento umano, e non ancora valutata nell'insostituibile valore che possiede per la conoscenza dell'evoluzione filosofica di Aristotele. Essa dimostra come, dopo la dissoluzione critica dell'idea platonica, compiuta nel frattempo, pensiero esatto e sentimento religioso procedano in lui per vie diverse. Al tempo in cui scrive questi versi, l'idea non esiste più per lui come realtà, dal punto di vista scientifico, ma sopravvive nel suo cuore come simbolo religioso, come ideale. Intende le opere di Platone come poesia, e nella *Metafisica* interpreta l'idea e la partecipazione del mondo sensibile al suo essere come immagine poetica che si crea la fantasia contemplante: e così essa gli riappare nei suoi versi trasfigurata nella persona virginea, per la quale ancora oggi in Ellade è prezioso morire. Le parole « in Ellade » hanno un particolare valore, che non deve sfuggire. Anche Callistene, nel suo contemporaneo encomio ad Ermia, contrappone nell'immagine della sua morte eroica la greca ᾽Αρετά al ca-

---

[1]) « Virtù, al genere umano ricca fonte di travagli, preda bellissima della vita! per la tua bellezza, o vergine, anche morire è nell'Ellade invidiabile sorte, e sopportare duri incessanti sforzi: tale è il premio che tu infondi nell'animo, pari all'immortalità e superiore all'oro, alla nobiltà e al sonno che ammollisce lo sguardo. Per te Eracle, il nato di Zeus, e i figli di Leda molto sostennero nelle loro gesta, perseguendo la tua potenza; per brama di te Achille e Aiace giunsero alla casa di Ade; per la tua cara bellezza anche il cittadino di Atarneo privò i suoi sguardi della vista del sole. È dunque degno di esser celebrato per le sue imprese: e immortale lo canteranno le Muse, figlie di Mnemosine, accrescendo la veneranda gloria di Zeus ospitale e l'onore della salda amicizia ».

rattere dei barbari (ὁ τῶν βαρβάρων τρόπος) [1], e l'epigramma dedicatorio di Aristotele a Delfi spira dispregio e odio contro i « Medi », che non hanno vinto Ermia in aperta battaglia, ma hanno perfidamente mancato alla loro parola e l'hanno orribilmente ucciso. Se d'altronde Ermia viene annoverato accanto a Eracle e ai Dioscuri, ad Achille e ad Aiace, non si tratta di movenze stilistiche nella maniera del panegirico. Aristotele non intende di decorare l'amico con l'apparato patetico dell'eroe omerico. Ogni eroismo ellenico, da quello ingenuo di Omero a quello morale del filosofo, gli appare come l'emanazione di un unico programma di vita, che attinge i vertici dell'esistenza solo quando la supera. In questa virtù platonica, sia essa l'onore virile del combattente o la tacita resistenza al dolore, egli trova l'anima della forza greca, l' eroismo. Di queste idee egli ha empito il cuore del protervo Alessandro, che in mezzo a un secolo illuminato ha sentito a lungo in sè l' anima di Achille e ha combattuto come Achille. Alla stessa antitesi si riferisce l' artista figurativo che sul sarcofago di Alessandro ha rappresentato la battaglia decisiva degli Elleni e degli Asiatici: nel volto degli Orientali le profonde tracce della sofferenza fisica e psichica, nelle figure dei Greci l'invitta energia atavica, corporea e spirituale, degli eroi.

La disposizione antipersiana di Aristotele e del suo ambiente era allora in generale quella della corte macedone. Dalla quarta filippica di Demostene, ora riabilitata dall'attestazione di Didimo, sappiamo con certezza che già intorno al 342/1 Filippo meditava seriamente il piano di preparare la guerra nazionale contro il nemico ereditario di Persia, alla quale da lungo tempo incitava la propaganda panellenica della cerchia isocratea. Senza questa guerra non c' era giustificazione legittima del do-

[1] Didym., col. 6,10-13.

minio, fondato sulla pura forza, del re macedone sulle libere città elleniche. Attraverso i suoi agenti segreti, Demostene sapeva che Ermia aveva preso con Filippo accordi i quali aggravavano molto la sua situazione nei riguardi della Persia. Con questa convenzione militare era aperta la via per un' offensiva macedone contro la Persia. Politico lungimirante, Ermia sapeva: e perciò provvide così tempestivamente a farsi garantire da Filippo la posizione faticosamente conquistata nella regione nord-occidentale dell' Asia Minore. Riteneva inevitabile l' avanzata della potenza militare macedone contro l' impero persiano e cercava di salvare la propria indipendenza cedendo a Filippo la testa di ponte asiatica e assicurandogli nell' Eolia una forte base di operazioni. Non sappiamo da chi i Persiani venissero informati di questi progetti: comunque, catturato Ermia dal generale persiano, Demostene esulta prevedendo che il re di Persia possa con la tortura strappare ad Ermia confessioni le quali illuminino bruscamente il complotto di Filippo e rendano matura la Persia per l' alleanza con Atene da lungo tempo invano da lui propugnata [1]).

Sembra escluso che Aristotele non abbia saputo nulla degl' importanti accordi politici del suo amico e suocero con Filippo, alla corte del quale soggiornava. Nel 342 egli si trasferì a Pella, nel 341 ebbe luogo la rovina di Ermia. Se gli accordi segreti venissero conclusi durante quell' anno o sussistessero già quando Aristotele arrivò in Macedonia, non ci è noto: è però verosimile che essi non siano rimasti celati lungo tempo e che quindi non siano stati conclusi molto prima della catastrofe. In ogni modo Aristotele si recò a Pella d'accordo con Ermia e non senza una missione di carattere poli-

[1]) Dem., *or.*, X, 31; e cfr. gli scolî *ad locum*, riferenti ad Ermia le misteriose allusioni della quarta filippica e in ciò confermati dal commentario di Didimo.

tico. La versione tradizionale e dominante rappresenta le cose come se il re Filippo si fosse guardato attorno, nel mondo, per trovare un educatore per il suo gran figlio, e si fosse perciò rivolto al maggior filosofo dei suoi tempi. Ma quando Aristotele faceva lezione ad Asso e a Mitilene non era ancora il capo spirituale della Grecia, e Alessandro non aveva ancora alcuna importanza storica. Le antiche relazioni che Aristotele aveva con la corte macedone a causa della funzione del padre Nicomaco come medico personale del re Aminta, non possono avere maggior valore per spiegare la sua scelta, perchè da quel tempo erano ormai trascorsi quarant' anni. Ogni circostanza indica nella relazione di Ermia con Filippo l' effettiva causa occasionale delle relazioni, poi assurte a significato simbolico dal punto di vista della storia universale, del pensatore col gran re. La semplice carica di precettore non rispondeva al suo virile carattere, e d' altra parte non c' erano troppe prospettive, inizialmente, di potere esercitare in Macedonia una funzione come quella di Platone alla corte di Dionisio o di Aristotele stesso presso il suo amico tiranno di Atarneo. Qui acquista importanza il fatto che l' analisi della *Politica* aristotelica ci mostra il graduale trapasso del suo pensiero politico dalla sfera del radicalismo etico e della speculazione platonica circa lo stato ideale a quella della politica realisticamente concepita, e rende verosimile che questa trasformazione si sia compiuta essenzialmente sotto l' influsso di un esperto uomo di stato come Ermia. Aristotele non ha presentato agli occhi di Alessandro l' ideale immagine platonica dello stato-città, a cui pur tengono fede le parti più antiche della sua *Politica* e che serbò importanza anche più tardi, quando egli tenne ad Atene corsi di politica, per le città greche rimaste formalmente autonome. Egli era consapevole — e che si assumesse questo compito caratterizza la sua personalita

meglio che ogni dottrina politica — di dirigere sulle vie del suo pensiero l'erede della maggior potenza greca, del più forte regno europeo del tempo, e di agire insieme come intermediario diplomatico tra Filippo ed Ermia. Con la morte di Ermia tutto assunse un orientamento inaspettato: ma la tendenza antipersiana della coalizione con ciò andata in fumo diventò per Aristotele una questione di sentimento, e Alessandro crebbe in tale atmosfera.

Per Aristotele era un articolo di fede che l'Ellade avrebbe potuto dominare il mondo se avesse avuto unità statale. Come filosofo, riconosceva l'egemonia culturale della grecità, che penetrava nelle popolazioni finitime con mirabile capacità di espansione, dovunque dirigesse il suo corso. Nessun altro popolo era spiritualmente all'altezza del tipo, compatto ed armonico, del cittadino greco, che riusciva vittorioso, al confronto, tanto sul piano economico quanto su quello militare anche soltanto per la sua superiorità tecnica e per la sua indipendenza personale. D'altra parte, il filosofo nato nella Calcidica non poteva sentire con la passione liberale, radicata nella tradizione storica, del democratico attico gli ostacoli che i legami tradizionali della vita politica nell'autonomo stato-città opponevano dall'interno ad ogni organica unificazione dei Greci. Figlio di una famiglia che viveva alla corte macedone, gli riuscì facile di affezionarsi all'idea dell'unificazione della Grecia sotto la direzione della Macedonia. L'antinomia tra la monarchia agricolo-patriarcale e la libertà civico-democratica, che sarebbe sempre sopravvissuta in tale labile forma di stato e che di necessità avrebbe cooperato alla sua interiore scissione, poteva essere superata solo dalla personalità eminente di un vero re, nella cui figura tutta la civiltà ellenica potesse vedersi impersonata. Aristotele sapeva che un uomo simile è un dono degli Dei. Non

era seguace ad ogni patto del principio monarchico: conforme, del resto, alla natura del pensiero greco, almeno del quarto secolo, a cui manca in generale il senso giuridico del valore di legittimità di una stabile successione ereditaria. Ma quanto meno comprendeva il monarca come legittimo soggetto di diritto nel senso nostro, tanto più facilmente il Greco, anche dell'età più illuminata, s'inchinava di fronte all'innata superiorità regale dell'individuo che, possedendola per natura, apparisse come salvatore in mezzo al caos e prescrivesse la legge dell'inesorabile necessità storica a un mondo politico invecchiato nelle sue forme.

Questa innata regalità cercò Aristotele in Alessandro, ed è opera sua se il giovane monarca, pur basandosi sempre, con realismo politico, sul compatto suo dominio ereditario macedone, sulla sua natura di Eraclide e sulla sua posizione di signore di eserciti, sentì tuttavia sinceramente, più di una volta, la sua missione storica come cosa che interessava tutto il mondo ellenico. L'enorme differenza che lo distingue da Filippo si manifesta nel modo più chiaro nella loro posizione rispetto ai Greci. Come dimostra anche la chiamata di Aristotele, Filippo sapeva sfruttare accortamente la civilizzazione greca. Senza la tecnica, l' arte della guerra, la diplomazia, la retorica dei Greci egli non sapeva immaginarsi uno stato retto con criterî moderni. Ma nell' intimo restava pur sempre l' astuto barbaro. La sua forza geniale si manifestava soltanto negli aspetti più rozzi e offensivi. Certo, Alessandro era di sua natura l' autentico rampollo di questo ceppo selvaggio, e i suoi contemporanei greci non riuscirono mai a capire, accanto alle sue grandi qualità, la sua demoniaca irresponsabilità, la sua folle sete di piaceri e le esplosioni, sempre più frequenti, della sua brutalità e crudeltà, perchè, tratti in errore dalla sua alta cultura, pensavano di poterlo valutare con un

criterio di misura ellenico. Ma il grado mirabile di capacità riflessiva, nel campo personale e in quello storico, fa riconoscere facilmente, in Alessandro, l'influenza di Aristotele. La sua idea prediletta, di muovere contro l'Asia come un secondo Achille, mostra in maniera caratteristica la singolare mescolanza di elementi che vive in lui e la chiarezza con cui egli ne è consapevole. Egli è greco nella sua cultura letteraria ed etica e nella sua tendenza all'ἀρετή, ad una forma armonica d'individualità superiore: ma nel suo baldanzoso senso di affinità con Achille vive anche il contrasto, romanticamente passionale, che egli avverte in sè rispetto alla raffinata cultura e politica del quarto secolo, e certo anche qualcosa della coscienza cavalleresca e semibarbarica, che gli rende impossibile di compenetrarsi pienamente con l'ellenismo illuminato. Circondato di studiosi e di storici egli muove verso l'Asia, cerca ad Ilio la tomba di Achille e lo chiama felice, per aver trovato Omero quale araldo delle sue gesta. Da questo giovinetto Aristotele poteva aspettarsi che unificasse i Greci e sulle rovine dell'Impero persiano edificasse il loro mondiale dominio in Oriente, i due concetti essendo per lui inseparabilmente connessi. La comunione spirituale dei due uomini fu, a quanto sembra, assai stretta, e non solo durante il soggiorno di Aristotele in Macedonia, ma anche per lungo tempo dopo gl'inizî della guerra persiana. Solo quando l'orizzonte del paesaggio eroico - iliadeo si fu, per la spedizione d'Asia, esteso fino all'illimitato, il giovane re abbandonò il suo atteggiamento achilleo per rivestire altre maschere orientali, e la missione greca passò per lui nell'ombra di fronte al nuovo ideale, combattuto energicamente da Aristotele, della conciliazione dei popoli e del conguagliamento delle razze. Ma questa fine delle loro relazioni interiori non può gettare ombra alcuna sull'età in cui Alessandro, erede del trono

macedone, attinse all'insegnamento di Aristotele i fondamenti del suo pensiero politico, e questi si unì con Antipatro in una stretta amicizia, che in certo modo prese il posto di quella con Ermia e durò oltre la morte del filosofo. Dopo la morte di Filippo, Alessandro esaudì il più caro desiderio del suo maestro e fece ricostruire la sua città natale, Stagira, che le truppe di Filippo, in guerra con la Calcidica, avevano devastata. Anche la patria di Teofrasto, Ereso di Lesbo, fu risparmiata, quando i Macedoni occuparono le isole. Callistene accompagnò Alessandro in Asia come storiografo.

## II.

## LO SCRITTO PROGRAMMATICO ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Per la conoscenza di Aristotele che si aveva sinora, l'età intercorrente tra la sua uscita dall'Accademia e il suo ritorno dalla Macedonia ad Atene, con la conseguente fondazione della scuola peripatetica (347-335), cioè il periodo della sua vera e propria maturità, dal trentasettesimo al quarantanovesimo anno, non era altro che una pagina bianca della sua vita. I « viaggi » non erano legati da alcun visibile nesso interno alla precedente, ritirata vita nell' Accademia. In ogni caso, non sembrava che essi avessero profondo interesse per la comprensione del pensiero aristotelico. Data la mancanza di scritti databili, essi costituivano una completa lacuna anche in seno alla sua produzione letteraria, tra l'attività del periodo accademico e quella dell'insegnamento nel Liceo, dove si pensava fossero nati i trattati. Non avendosi alcuna precisa notizia circa la sua attività didattica e letteraria anteriore alla fondazione della scuola, è comprensibile come non lo si potesse concepire altrimenti che compiuto nel suo sviluppo, e si considerassero i

trattati come l'espressione, sistematicamente conclusa, di questa perfetta forma del suo pensiero. In seno al sistema sembrava occupare l'estremo e supremo posto la metafisica, la pura scienza dell'essere, che coronando l'edificio scientifico comprendeva nel suo ambito ogni scienza particolare, tutto dominando e tutto in sè risolvendo come materia e premessa.

Il nuovo testo di Didimo ci ha invece ora appreso che l'attività didattica di Aristotele riprende subito dopo il 347, e che la sua prima manifestazione indipendente risale al periodo della sua residenza ad Asso. Ciò che conosciamo della sua attività durante questi anni attesta la sua nuova tendenza verso un'attività pubblica di vasto respiro, ma nello stesso tempo mostra l'ininterrotta sopravvivenza del suo legame interiore coi problemi di Platone e coi suoi scolari, in mezzo ai quali egli continua a vivere e a insegnare. Come si è visto, la partenza dalla scuola di Atene non era stata affatto una rottura con la comunità accademica in sè considerata. Sarebbe del resto un'idea inconcepibilmente contraddittoria quella che egli vi si fosse trattenuto fino alla morte di Platone, per mancar subito dopo al dovere della fedeltà al maestro ed ai condiscepoli. La sua evoluzione spirituale assume tuttavia sempre più quella tendenza caratteristica ad estendersi ed espandersi, che aveva sempre determinato l'attività di Platone. Egli diffonde il germe della filosofia in luoghi diversi, fondando scuole. Interviene nell'organizzazione politica e statale come già aveva fatto Platone, ed acquista influenza alle corti dei più potenti principi del suo tempo. Tra i suoi scolari cominciamo a sentire annoverati individui di notevole importanza.

È a priori verosimile che allora egli sia pure apparso per la prima volta di fronte a un vasto pubblico come critico di Platone, dovendo professare filosofia platonica in nome proprio e quindi con la responsabilità di una

propria interpretazione. Da questo punto di vista dev' essere possibile di penetrare più a fondo nella misteriosa oscurità di questi anni decisivi, in cui egli viene alla prima formulazione complessiva della sua concezione. Tra il primo periodo, dogmatico-platonico, della sua evoluzione spirituale e l' ultima e compiuta forma assunta dal suo pensiero negli anni dell' insegnamento ateniese sta un' età di transizione, che assume sotto molti aspetti particolari una ben determinata fisionomia. È una età di liberazione, di critica e di ricostruzione, di cui finora non si è sospettata l' esistenza e che è ancora chiaramente diversa dalla fase definitiva della filosofia aristotelica, pur rivelandone già, in ogni tratto essenziale, la finale destinazione. L' indagine di questo periodo di transizione non offrirà il solo vantaggio di fare osservare il progressivo sviluppo dei principî filosofici di Aristotele. Solo, infatti, quando si scorge quali elementi, nel corso del tempo, egli abbia più energicamente elaborati, quali messi da parte e quali aggiunti, si riconoscono chiaramente le forze decisive, che hanno in lui cooperato a formare una nuova concezione del mondo.

A capo di questo periodo evolutivo io pongo il dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Generalmente esso viene annoverato tra gli scritti più giovanili, che con esso hanno in comune la forma dialogica [1]: ma la filosofia che vi è contenuta è evidentemente un prodotto di questa età di transizione. Il largo numero dei frammenti, e la relativa ampiezza di varî tra essi, promettono al tentativo di ricostruzione risultati maggiori che per qualsiasi altra

[1]) Il Bernays e lo Heitz non vedono alcuna differenza fra esso e gli altri scritti essoterici, in quanto presuppongono che in tutti questi scritti Aristotele abbia polemizzato contro Platone. Viceversa, il Dyroff (l. c., p. 82) generalizza la sua giusta opinione, che i dialoghi e il *Protreptico* abbiano avuto in gran parte contenuto platonico, estendendo la medesima supposizione anche ai libri Περὶ φιλοσοφίας.

delle opere perdute. Anche in questo caso dovremo addentrarci in particolari problemi d' interpretazione, per estrarre gli elementi caratteristici dal contenuto, poco compreso, della tradizione. Per il suo stile, per il suo intento e per il suo contenuto l' opera occupa un posto che le attribuisce un' importanza singolare per l'evoluzione della filosofia aristotelica.

Il dialogo viene esplicitamente citato per la sua polemica contro la dottrina dei numeri ideali, ed è in realtà l' unico scritto, tra quelli composti da Aristotele con intento letterario, di cui ci sia effettivamente attestato il contenuto antiplatonico. Tale critica sembra esser stata connessa a una generale confutazione della dottrina delle idee, non trattandosi soltanto della ipostatizzazione, operata da Speusippo, dei numeri matematici come entità per sè esistenti, bensì di quella più tarda forma della dottrina delle idee, che procedeva da Platone stesso ed interpretava le idee come numeri. « Se le idee sono un'altra specie di numeri, diversa da quella matematica, non potremmo averne alcun intendimento. Chi infatti, almeno della maggior parte di noi, può intendere che sia un numero di specie diversa? » [1]). Queste parole ci sono state conservate da Siriano, che le ha tratte dal secondo libro del dialogo. Chi parla è lo stesso Aristotele, che in forma personale, tra asseverativa ed ironica, manifesta la sua insoddisfazione critica nei riguardi della dottrina di Platone.

Nato dallo stesso atteggiamento interiore mi sembra un' altro frammento di una critica alla dottrina delle idee, la cui connessione col precedente non è invero esplicitamente attestata, ma è più che verosimile. È il passo che, attingendo ad una fonte comune, Proclo e Plutarco allegano a dimostrazione del fatto che Aristo-

[1]) Framm. 9 Rose.

tele abbia combattuto Platone non solo nei trattati ma anche nei dialoghi [1]). Non risultando dalla tradizione che una critica di Platone sussistesse in alcun dialogo all' infuori del Περὶ φιλοσοφίας, e coincidendo in maniera sorprendente, quanto alla situazione interiore, questa critica tramandata senza indicazione dell' opera con quella contenuta nel frammento esplicitamente citato dal dialogo, sarebbe forzato non attribuire entrambe alla stessa opera, la quale già col suo titolo, insolitamente programmatico per un dialogo, annuncia un' ampia presa di posizione circa i problemi fondamentali della filosofia. La precisa forma dell' osservazione, che Aristotele compiva anche in questo caso come personaggio del dialogo, non si è conservata, ma entrambe le fonti ne rendono l' energico tenore: egli non può seguire la dottrina delle idee, anche quando si creda che le contraddica per mera smania di aver ragione. Ancora più chiaramente che l'altro frammento, questa solenne affermazione chiarisce la situazione di fedeltà al reale, nella quale Aristotele aveva rappresentato sè stesso in mezzo all'ostinata battaglia di opinioni svolgentesi nel dialogo. La sua alternativa è senza via d'uscita: ed egli si appella alla stima che l'indagatore deve ad ogni onesta e fondata persuasione. Si difende energicamente contro l' erronea e maligna interpretazione delle sue divergenze come derivanti da ragioni personali, interpretazione che nell' ambiente dell' Accademia non aveva potuto mancar del tutto. Evidentemente fu questa una delle ragioni fondamentali che lo spinsero a render pubblica la sua critica, quando già da lungo tempo, certo, essa era oggetto di discussione nella ristretta cerchia dei platonici. Nel momento in cui egli dichiarava a tutti di non poter fare altrimenti che mantenere il suo atteggiamento

[1]) Framm. 8 R., e cfr. sopra, p. 45.

di antitesi, non gli importava più molto di riconquistar quelli, tra i suoi antichi amici, che rigettavano la sua interpretazione, e si giustificava ormai solo di fronte al giudizio pubblico [1]).

Stando al titolo e ai frammenti, il dialogo assunse un aspetto caratteristico anche dal lato formale. Che nei dialoghi Aristotele introducesse sè stesso come direttore della discussione, è attestato da Cicerone, quando egli si richiama a lui come a modello della propria tecnica dialogica. Ma si è già mostrato che questa caratteristica tecnica è dimostrabile, e verosimile, solo per pochi dialoghi: oltre che per i libri sull'*Uomo di stato* solo, proprio, per il Περὶ φιλοσοφίας [2]). Ma in quest' ultima opera un così energico accento ed intervento personale dipende certo dallo stesso carattere programmatico e polemico della posizione che egli vi prende. Dal punto di vista della disposizione interna, il titolo fa pensare a una trattazione più sistematica che negli altri dialoghi, e i frammenti confermano questa supposizione. Certo v' interveniva contro Aristotele, con un'ampia esposizione, un difensore della filosofia platonica. Che l' architettura fosse didascalica può inoltre esser dedotto dalla notizia di Cicerone, che Aristotele, nei dialoghi in più libri, abbia premesso un proemio ad ogni libro. Il contenuto dei singoli libri era quindi certo unitario e in sè concluso, come nei dialoghi di Cicerone [3]). L'opera occupa

[1]) Il passo si è conservato in grazia della sua singolare importanza per la storia dell'atteggiamento critico di Aristotele rispetto a Platone. Da questo punto di vista esso era, più che raro, unico. È quindi un metodo che si condanna da sè stesso quello che si segue quando, generalizzando, si estende a tutti i dialoghi una situazione così individuale e irripetibile.

[2]) Cfr. sopra, p. 37.

[3]) Cicer., *ep. ad. Att.*, IV 16, 2 *quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis quos* ἐξωτερικοὺς *vocat*. I proemî non devono quindi essere stati intimamente connessi con ciò che seguiva, secondo quel che Proclo (*in Parm.*, tom. I, p. 659 Cousin) dice dei dialoghi di Teofrasto e di Eraclide Pontico. Questi erano

così una posizione intermedia, tanto dal punto di vista formale quanto da quello filosofico, tra gli scritti platonizzanti della giovinezza e i trattati, ai quali si avvicina nella disposizione interna.

La possibilità di datazione è data dal rapporto tra questa critica dell' idealismo e quella contenuta nel primo libro della *Metafisica*. Uno dei pochi punti fermi che si offrano all' esame cronologico dei trattati è il fatto che Aristotele, poco dopo la morte di Platone, tentò con geniale improvvisazione di estrarre, dal fermento delle discussioni accademiche circa la dottrina delle idee, certi risultati fondamentali, e di elaborare con essi le prime linee della sua nuova filosofia, nella forma di un platonismo riveduto e reso più schietto. Il risultato fu il primitivo abbozzo, la cui introduzione leggiamo ancora nel primo libro della *Metafisica*[1]. Non si può pensare che Aristotele avesse dato pubblicità letteraria, nel Περὶ φιλοσοφίας, alla sua critica prima ancora di questa indagine esoterica. Questa pubblicazione non costituì il primo, bensì l' ultimo passo. Nell' interesse dell' Accademia, egli deve avere evitato fino all'estremo limite possibile di parlare di fronte a tutti di divergenze interne della sua scuola, concernenti problemi logico-metafisici dei quali solo pochi erano in grado di giudicare; e le sue dichiarazioni superstiti confermano che egli si difese pubblicamente solo quando vi fu costretto. Il dialogo appartiene perciò allo stesso periodo di tempo della critica delle idee contenuta nel primo libro della *Metafisica*, o a un periodo poco posteriore: non antecedente, in ogni caso, alla morte di Platone. Esso si presenta alla

---

composti sul modello aristotelico. Nell'*Eudemo*, invece, il dialogo si sviluppa ancora organicamente dall' inquadramento narrativo del proemio, come in Platone.

[1]) Cfr. le mie *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlino 1912), p. 28 segg. e specialmente p. 33.

tribuna filosofica non solo con una critica negativa ma anche con una concezione propria. Per gli antichi esso rimase, fino all'edizione della *Metafisica* compiuta da Andronico, la fonte principale per la conoscenza della concezione filosofica di Aristotele, e attraverso essa ne presero nozione gli stoici e gli epicurei. Era, certo, un Aristotele ancora incompiuto quello di cui essi si dovettero contentare.

Aristotele cominciava trattando dello sviluppo storico della filosofia. Non si limitava soltanto, come nella *Metafisica*, ai filosofi greci da Talete in poi, legati da un'effettiva continuità interiore e intenti allo scopo della pura ricerca, senza presupposti indimostrati e secondo salde linee direttive; ma si spingeva fino all'Oriente, e ricordava con reverente interesse le sue antichissime e grandiose creazioni. Nel primo libro della *Metafisica* sono brevemente lodati i sacerdoti egiziani, sia per i loro meriti nel campo matematico sia per l'esempio di contemplativa vita filosofica che essi diedero ai Greci. Nel dialogo Aristotele risaliva ancora, oltre di essi, a tempi più antichi (stando alla sua concezione cronologica), e parlava dei Magi e della loro dottrina [1]). Seguivano poi i venerandi rappresentanti della più antica sapienza ellenica: i teologi, come egli usa chiamarli, le dottrine degli Orfici e certo anche Esiodo, per quanto non appaia nei frammenti superstiti; infine la sapienza gnomica, che si faceva risalire ai cosidetti sette saggi e la cui tradizione era sotto la protezione particolare della divinità delfica. Ciò dava opportunità per una menzione dell'antica religione apollinea. È notevole che Aristotele sia il primo pensatore posteriore a Platone che si sia mantenuto immune dal giudizio platonico circa i sofisti e dalla proscrizione del loro nome. A questo egli restituì il suo

[1]) Framm. 6 R.

autentico e migliore significato, ed ebbe l'acume storico di collocare i sette saggi a capo di questa serie di spiriti sovrani, il cui influsso sullo sviluppo del pensiero greco gli appariva così rilevante da includerlo senz' altro nell' evoluzione della sapienza filosofica [1]).

Il complesso di questi dati era elaborato criticamente e disposto secondo un certo ordine. A proposito della religione orfica Aristotele poneva la questione dell' autenticità delle superstiti composizioni in esametri e combatteva l' idea che Orfeo fosse stato un poeta e avesse scritto versi. Distingueva fra i concetti religiosi e la forma della loro tradizione letteraria, la genesi della quale egli ascriveva giustamente a un' età piuttosto tarda, intorno alla fine del sesto secolo. Di qui proviene l' opinione, ancor oggi valida, che Onomacrito, il teologo di corte di quei Pisistratidi che per la mistica orfica avevano interesse, abbia messo in giro la falsificazione del poema contenente la dottrina orfica [2]). Presa in esame era anche la questione dell' antichità del motto Γνῶθι σεαυτόν, sovrastante l' ingresso del tempio delfico. Aristotele cercava di risolverla con argomenti tratti dalla storia della costruzione del santuario di Delfi [3]). Parimenti, a proposito della sapienza degli Egiziani e della religione iranica, invece di ammirare ingenuamente la loro indefinita antichità, si sforzava di datarla nel modo più preciso possibile [4]).

---

[1]) Attestato in modo esplicito come appartenente al Περὶ φιλοσοφίας è, oltre alla collocazione cronologica della religione dei Magi, solo il calcolo dell'età del motto Γνῶθι σεαυτόν a Delfi (framm. 3 R.), che conduceva Aristotele a trattare la questione dell'epoca dei sette saggi. Egli assegnava il motto a un'età anteriore a quella di Chilone. Anche il framm. 4 e 5 appartengono dunque a questa generale trattazione: ed è evidente che non dovessero mancare i teologi, dato che anche la *Metafisica* fa iniziare da essi l'era della riflessione filosofica.

[2]) Framm. 7 R.

[3]) Framm. 3 R.

[4]) Framm. 6 R.

Questa rigorosa ricostruzione cronologica non è il risultato di una semplice curiosità antiquaria: le sta alla base un principio filosofico. Aristotele insegna che le stesse verità non affiorano nella storia umana solo una o due volte, ma con infinita frequenza [1]). Perciò egli inizia una raccolta dei proverbi greci, sentendo nelle loro brevi e taglienti verità d' esperienza i resti di un' originaria e non ancor letteraria filosofia, conservatisi per via orale, in grazia della loro laconica ricchezza di contenuto, attraverso tutte le vicende spirituali della nazione. Con acuta intuizione, egli riconosce il valore dei proverbi e della poesia gnomica per l' indagine dei primordî della riflessione morale. Il minuto lavoro di ricerca necessario a questa collezione, che al Greco colto doveva sembrare volgarmente meccanico, attira su di lui l'aperta irrisione dell' ambiente isocrateo [2]). L' indagine circa l' antichità del motto delfico « conosci te stesso » mira a decidere chi dei cosiddetti sette savî ne sia stato l' autore. In base ai suoi argomenti, tratti dalla storia dell' edificio, Aristotele appiana la controversia, piuttosto priva di contenuto, accesasi a tale proposito con la salomonica risposta che esso non risale ad alcuno dei saggi, essendo più antico del sapiente Chilone e dovendo quindi essere stato rivelato dalla Pizia stessa. Lo scopo di questa argomentazione divien chiaro quando le si accosti la testimonianza di Plutarco, attestante che Aristotele scrisse, « nei discorsi platonici », che tra i motti delfici il più divino era il Γνῶθι σεαυτόν. Esso diede infatti anche a Socrate il tema della sua indagine filosofica. Come la convenzionale formula di citazione ἐν τοῖς Σωκρατικοῖς

---

[1]) *De Caelo*, A 3, 270 b 19; *Meteor.*, A 3, 339 b 27; *Metaph.*, γ 8, 1074 b 10; *Pol.*, H 10, 1329 b 25.

[2]) Circa l'interesse di Aristotele per i proverbi cfr. Bonitz, *Index Arist.*, d. v. παροιμία. Nel framm. 13 R. i proverbi sono definiti come ἐγκαταλείμματα παλαιᾶς φιλοσοφίας. Per la raccolta dei proverbi cfr. Diog. Laert., V 26 e Athen., II, 60 d.

indica i dialoghi socratici di Platone, così la singolare designazione ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς deve riferirsi alla forma e non al contenuto, e significar quindi « nei dialoghi platonici di Aristotele ». D' altronde la relazione, qui posta tra l' antico motto delfico e la genesi del nuovo indirizzo socratico di ricerca etica, conviene al nostro dialogo più che a qualsiasi altro. Si tratta infatti di un esempio a sostegno della dottrina dell' infinito ripetersi di tutte le opinioni filosofiche nel corso della storia. Socrate diventa il rinnovatore del principio etico della religione apollinea, anzi, come Aristotele cerca di dimostrare con la visita di Socrate a Delfi, ha ricevuto proprio nella sede dell' antico oracolo l' impulso esterno per le sue indagini analizzanti ogni esigenza morale del suo tempo [1]).

Il nesso di religione e filosofia, che qui diviene evidente, si estende per tutto il dialogo. La missione apollinea di Socrate era già stata ricordata da Platone nell' *Apologia*: qui la teoria dei ritorni periodici permette d' interpretarla più profondamente, come una rinascita della saggezza delfica. Apollinismo e socratica sono i due fuochi della evoluzione etica del popolo greco. Lo stesso significato deve aver avuto l' indagine circa la data d'origine della religione orfica. Aristotele non aveva dubbi circa la storicità di Orfeo, e insisteva sulla tarda origine della codificazione letteraria dell' orfismo solo per rimettere, al posto di un versificatore di oracoli dell' età

[1]) Che i framm. 1 e 2 siano connessi col framm. 3 non può esser messo in dubbio quando si sia scoperto che la chiave per comprendere l'intento di tutta la trattazione è nella dottrina del ritorno periodico di ogni conoscenza. Che poi i motti delfici contengano realmente la sapienza apollinea, o siano piuttosto il portato di una cultura estranea, messa poi sotto la protezione della divinità, è questione che qui non ci riguarda. Il parallelo di Socrate e della dottrina delfica si trova anche in [Plat.], *Alcib. I*, 124 B: πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι γνῶθι σεαυτόν.

dei Pisistratidi, un autentico profeta della più antica età ellenica. Circa la tarda genesi degli scritti orfici non gli sembrava possibile alcun dubbio, mentre non trovava alcun ostacolo ad ammettere l'alta antichità della loro dottrina religiosa. La trattazione del problema della sua origine traeva certo argomento dal suo ritorno nella spiritualizzata fede nell'aldilà, propria di Platone, e nella sua mitica dottrina dell'anima.

Un altro esempio di questo metodo si può ricavare dal seguente frammento. Nella sua *Storia naturale* (XXX, 3) Plinio racconta: «Eudosso, che voleva si considerasse la dottrina dei Magi come la più augusta e salutare tra tutte le fedi filosofiche, ha tramandato la notizia che il cosiddetto Zaratustra visse 6000 anni prima della morte di Platone. Così riferisce anche Aristotele». È noto che Eudosso, l'astronomo amico di Platone, s'interessò della scienza dell'Oriente e dell'Egitto durante il suo soggiorno in quei paesi. E recò con sè in Ellade le notizie che aveva attinte dai rappresentanti di quel mondo culturale, ancora in gran parte chiuso alla conoscenza dei Greci.

L'Accademia costituiva allora proprio il centro di una tendenza orientalizzante, che come presagio della spedizione di Alessandro e del conseguente avvicinamento dello spirito ellenico a quello asiatico è d'importanza grande, sebbene per lungo tempo non abbastanza valutata. Le vie attraverso le quali penetrarono in Grecia gli influssi orientali ci sono note solo in piccola parte. È un caso che possiamo desumere dall'elenco degli scolari dell'Accademia, un pezzo del quale si è conservato in un papiro ercolanese, come un Caldeo appartenesse alla scuola platonica quale membro ordinario [1]). Ciò accadeva, a quanto sembra, nell'ultimo decennio della

---

[1]) *Index Acad. Herculan.*, col. III, p. 13 (Mekler).

vita di Platone: e alla stessa età si riferiscono altre traccie d'influsso orientale, come il paragone delle quattro virtù platoniche con l'etica di Zaratustra nell'*Alcibiade I*, e la teologia astrale che lo scolaro e segretario di Platone Filippo di Opunte presenta, in appendice alle *Leggi*, come *σοφία* suprema. Per le nuove concezioni religiose, che solennemente annuncia « ai Greci », quest' ultimo si appella esplicitamente a fonti orientali [1]). Certo, queste tendenze risalgono all' età in cui Eudosso era presente nell'Accademia: del resto è solo la povertà del materiale che non permette di valutare in piena misura l'enorme influsso che quest' uomo esercitò sui platonici. Le tendenze orientalizzanti si riconnettono in parte all'ammirazione per l'astronomia caldea e « siria » e per la sua antichissima conoscenza empirica dei moti celesti, alla quale l'Accademia attinse il calcolo delle orbite e la conoscenza dei sette pianeti, per la prima volta affiorata in Europa con Filippo di Opunte; e in parte alla predilezione per il dualismo religioso dei Parsi, in cui si trovava un sostegno per la metafisica dualistica del vecchio Platone. La cattiva anima del mondo, che nelle *Leggi* si presenta come oppositrice dell'anima buona, costituisce un tributo a Zaratustra, al quale Platone fu condotto dall' ultima fase, matematizzante, della dottrina delle idee e dalla sua estrema accentuazione del dualismo [2]). D'allora in poi, Zaratustra e la dottrina dei Magi furono, nell'Accademia, oggetto di vivo interesse. Lo scolaro di Platone Ermodoro si occupò della religione astrale nel suo scritto Περὶ μαθημάτων, e derivò etimo-

---

[1]) *Epin.* 986 E; 987 B; 987 D-988 A; [Plat.], *Alcib. I*, 121 E-122 A.

[2]) *Leg.*, X, 896 E: ΑΘ Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; ΚΛ. Τί μήν; ΑΘ. Μίαν ἢ πλείους; πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῷν ἀποκρινοῦμαι· δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι.

logicamente da essa il nome di Zoroastro, interpretandolo come « adoratore delle stelle » (ἀστροθύτης) [1].

Da questi influssi derivava l'interesse che Aristotele manifesta per i Magi nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Anche nel tentativo di determinare la posizione cronologica di Zaratustra egli era stato preceduto da altri. Ermodoro lo aveva considerato precedente di cinquemila anni alla caduta di Troia. Furono appunto le indagini di questo platonico quelle su cui si basava ancora sostanzialmente, a proposito di tali problemi, il dotto alessandrino Sozione nella sua storia delle scuole filosofiche. Accanto a quella di Ermodoro egli ricordava la datazione di Xanto, secondo il quale Zaratustra sarebbe vissuto seimila anni prima della spedizione di Serse [2]). La datazione di Aristotele e di Eudosso, riferita da Plinio, si distingue da tutte le altre, di cui è rimasta notizia nella tradizione, per il singolare punto di partenza del calcolo degli anni; accanto ai calcoli riferentisi alla spedizione di Serse (più tardi a quella di Alessandro) o alla caduta di Troia, si vede bene che la designazione « seimila anni prima della morte di Platone » non deriva da un dato sistema cronologico, ma dal desiderio di stabilire una relazione intrinseca tra Zaratustra e Platone, come fenomeni storici analoghi. Ciò che sta a fondamento del paragone, e che costituisce in particolar modo l'interesse della determinata estensione del tempo intermedio tra i due, calcolato per millennî, è evidentemente la concezione, professata nel Περὶ φιλοσοφίας, della necessità naturale e del ritorno periodico di ogni verità umana. Ora, in un frammento attestato come appartenente al primo libro del dialogo, Aristotele parla della dottrina dei Magi, del dua-

---

[1]) Hermodor., Περὶ μαθημάτων (utilizzato da Sozione nella Διαδοχή) presso Diog. Laert., I, 2 e 8; e cfr. lo scolio a [Plat.], *Alcib. I*, 122 A.

[2]) Diog. Laert., I, 2.

lismo iranico: e riferisce come secondo tale concezione vi siano due principî, un demone buono e un demone cattivo, Ormuzd e Arimane, paragonandoli alle divinità greche Zeus e Ade, al dio della luce celeste e a quello della oscurità sotterranea. L'esplicito paragone del dualismo dei Caldei e dei Magi con la dottrina platonica della buona e della cattiva anima del mondo si trova già, più tardi, in Plutarco, ed è ovvio che anche per Aristotele, nel frammento in cui egli poneva in parallelo Zaratustra e Platone, doveva avere importanza determinante questo stesso motivo critico [1]). A tale congettura fornisce certezza l'unico luogo in cui egli, altrimenti, fa menzione dei Magi. Esso appartiene a una delle parti più antiche della *Metafisica*, e cioè a un brano la cui genesi va assegnata, per altre ragioni, alla stessa età dello scritto *Sulla filosofia*. Anche là si parla del dualismo platonico, e Aristotele cita, come antichissimi predecessori di questa visione del mondo, Ferecide, per l'ambiente ellenico, e i Magi, per quello asiatico [2]). L'infatuazione accademica per Zaratustra fu un impeto entusiastico, simile a quello di Schopenhauer quando fece la scoperta filosofica del pensiero indiano. La coscienza storica, che la scuola aveva di sè, era esaltata dal fatto che il profeta dell'Oriente avesse già rivelato da millennî, alla sua umanità, la dottrina platonica del bene come principio divino del tutto.

Questa interpretazione è confermata dal numero 6000. Sappiamo da Teopompo che la generazione di Aristotele e di Eudosso (il quale è forse anche fonte di Teopompo stesso) aveva avuto nozione del grande periodo cosmico della religione iranica e della lotta drammatica, costituente la storia del mondo, di Ormuzd e Arimane [3]).

---

[1]) Arist., framm. 6 R.; Plut., *Is. et Osir.*, 370 E.
[2]) *Metaph.*, N 4, 1091 b 8.
[3]) Theopomp. in *F. Gr. Hist.*, fr. 64-65 (Jacoby): e cfr. Jackson,

A turno (ἀνὰ μέρος) essi dominano per un periodo di tremila anni, e per altri tremila rimangono in lotta, cercando di distruggere l'uno ciò che ha creato l'altro e di danneggiarsi a vicenda. Ma da ultimo lo spirito buono resta vincitore. La tradizione iranica determina variamente la lunghezza del dramma escatologico, fissandola talora in 9000 (che è, come sembra, la dottrina seguita dalla fonte di Teopompo), talora in 12000 anni. In dipendenza da ciò le singole fasi del processo cosmico, duranti ciascuna 3000 anni, acquistano un significato diverso. Per questo motivo non sarà forse possibile, coi mezzi di cui disponiamo, di determinare in modo esatto e indiscusso quali momenti di questo processo fossero rispettivamente rappresentati da Zaratustra e da Platone [1]). È certo però che non dipende soltanto dal caso se la cifra di 6000 anni, che secondo Aristotele ed Eudosso corrisponde all'intervallo separante Zaratustra da Platone, è divisibile per 3000. Evidentemente l'uno e l'altro rappresentano due tappe importanti del pro-

---

*The date of Zoroaster*, in *Journal of the American Orient.* Soc., XVII (1896) 3, F. Cumont, *Textes et monum. de Mithra*, I, 310 n. 6 e ultimamente Gisinger, *Erdbeschreibung des Eudoxos* (Lipsia 1907). La creazione della divinità buona compiendosi in 6000 anni, i padri della chiesa identificano, nelle loro filosofie della storia, questo periodo cosmico coi sei giorni della creazione secondo la *Genesi*.

[1]) Nell'originaria edizione tedesca ho cercato di determinare più esattamente la posizione che si poteva congetturare spettante a Zaratustra e a Platone nel dramma cosmico della religione iranica. Frattanto la tesi da me proposta, che la collocazione cronologica di Zaratustra «6000 anni prima di Platone» presupponga un riferimento intrinseco dell'uno all'altro e dei principî dell'uno a quelli dell'altro, ha avuto larga eco nel campo orientalistico ed è stata universalmente accolta. Tuttavia, dopo le più recenti indagini degli iranisti, preferisco ora rinunciare alla conciliazione della tradizione greca con quella iranica, giacchè ai fini della mia dimostrazione importa soltanto stabilire il fatto che Platone, quando ancora era in vita e subito dopo la sua morte, sia stato ricollegato a Zaratustra e alla dottrina iranica della lotta del principio buono contro quello cattivo. Su Platone come fondatore di religione cfr. ora il mio articolo in *The Classical Quarterly*, XXI (1927), p. 13.

cesso evolutivo onde il mondo tende al dominio del bene, suo scopo finale.

L'assegnazione del frammento tramandato da Plinio al primo libro Περὶ φιλοσοφίας è anzitutto sostenuta dal fatto che esso diviene pienamente comprensibile solo se considerato in tale contesto concettuale. Giacchè però il Rose lo ha posto, senza che se ne veda la ragione, tra i resti dello spurio Μαγικός, è bene che venga eliminata esplicitamente anche la sola ombra di sospetto, che potrebbe perciò cadere sulla sua autenticità[1]). Plinio non attinge la notizia all'opera di Apione *Sui Magi*, secondo la congettura affatto priva di fondamento del Rose, bensì all'omonima opera erudita del callimacheo Ermippo, che cita come fonte, in modo indiscutibile, una riga dopo, e la cui ricchezza d'informazione documentaria egli ammira con una ingenuità tanto meglio giustificata, in quanto personalmente la lascia a desiderare. Non Plinio, ma Ermippo ha consultato Eudosso ed Aristotele, com'è confermato anche dal confronto col frammento concernente i Magi del primo libro Περὶ φιλοσοφίας (framm. 6). Anche questo proviene da Ermippo, e qui pure egli ha citato come fonte Eudosso e Aristotele. Confrontiamo:

| Plin., *Nat. hist.*, XXX, 3. | Diog. Laert., I, *Prooem.*, 8. |
|---|---|
| *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. Sed unus hic fuerit* | Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπ- |

[1]) Arist., framm. 34, e cfr. V. Rose, *Arist. Pseudepigr.*, p. 50. Il Rose ha supposto che il frammento appartenesse al Μαγικός perchè questo scritto è citato come aristotelico, in Diog. Laert., I 1 e I 8, in immediata vicinanza del passo circa i Magi tratto dal Περὶ φιλοσοφίας. Ma un'esatta indagine delle fonti mostra che Diogene, citando come aristotelici i due scritti, non si basava sullo stesso autore per l'uno e per l'altro. Lo spurio Μαγικός era infatti allegato da Sozione, accanto ad Ermodoro, come fonte principale, giacchè tutti e tre sono citati insieme da Diogene tanto in I 1-2 quanto in I 7-8 (l'estratto giunge fino a φησὶ δὲ τοῦτο καὶ ὁ

*an postea et alius, non satis constat. E u d o x u s, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastrem hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. S i c e t A r i s t o t e l e s. H e r m i p p u s, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem.... tradidit Agonacen, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse.*

τίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς (sc. τοὺς Μάγους) εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕ ρ μ ι π π ο ς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων καὶ Εὔ δ ο ξ ο ς ἐν τῇ π ε ρ ι ό δ ῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.

Ermippo si è evidentemente valso entrambe le volte, per le notizie circa i Magi, delle stesse fonti, la Περίοδος di Eudosso e il dialogo Περὶ φιλοσοφίας. In entrambi i luoghi avrà citato esattamente tali opere. Diogene ha conservato la citazione completa; Plinio, secondo il metodo a cui di solito si attiene, nomina soltanto gli autori che gli servono di fonte, e non i titoli dei loro libri. Il frammento conviene in modo eccellente alle indagini cronologiche del primo libro Περὶ φιλοσοφίας, che trattava anche altrove dei Magi, e alla teoria dell'eterno ritorno. Esso sarà quindi da comprendere tra i resti del dialogo, in una futura nuova raccolta dei frammenti aristotelici. Il parallelismo, inquadrato nella universale storia del mondo, di Platone con Zaratustra non appar tale da poter essere stato istituito in tempi in cui era ancor vivo Platone. Certo non si trovava ancora nella *Descrizione della terra* di Eudosso, morto molto tempo prima di Platone. A Eudosso spetta soltanto la priorità nell'assun-

---

Ἑρμόδωρος); mentre le notizie risalenti al Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele e a Eudosso derivano, come s'è provato, da Ermippo.

zione del periodo di « seimila anni » ai fini della datazione di Zaratustra: ed è stato Aristotele che, riconnettendosi alla sua dottrina del ritorno periodico di ogni conoscenza umana, ha particolarmente riferito la datazione di Eudosso al ritorno del dualismo e dato con ciò a Platone un rilievo conforme alla sua profonda venerazione. Il dialogo, in cui egli inquadrava così il suo maestro sullo sfondo luminoso dei millenni, è senza dubbio stato composto solo dopo la sua morte [1]).

La teoria della verità ricorrente a determinati intervalli presupponeva che gli uomini non fossero in grado di serbarla in modo duraturo nella loro coscienza, una volta che l'avessero conosciuta. Con ciò non era detto che l'umanità non si potesse mai mantenere per un lungo periodo di tempo alla stessa altezza, e che perciò anche verità da lungo tempo scoperte dovessero sempre andar perdute di nuovo. La teoria si basava bensì sull'assunto di una distruzione periodica della religione e della civiltà per opera di violenti fenomeni naturali, e non era quindi nient' altro che l'applicazione della dottrina platonica delle catastrofi alla storia della filosofia. Già il Bywater ha cercato di dimostrare, e con luminose ragioni, che la teoria delle catastrofi appariva nel dialogo aristotelico [2]). Il *Timeo* ammette che tutta la più antica

---

[1]) Se le parole di Plinio *sex milibus annorum ante Platonis mortem* non derivano dall'intermediario Ermippo (nello stile tecnico dei cronologi le indicazioni *ante mortem* significano spesso, come a ragione mi suggerisce Ed. Fraenkel, semplicemente *ante aliquem*) ma bensì dalla sua fonte, esse possono essere, comunque, solo di Aristotele, perchè Eudosso morì prima di Platone (nè si può, basandosi sul passo di Plinio, pensare invece che sia morto dopo, come fa il Gisinger, loc. cit., p. 5 n. 1). In ogni modo, che una simile comparazione potesse essere istituita solo dopo la morte di Platone pare a me certo già soltanto per ragioni interne; e la stessa cosa è da dire per ciò che concerne la posizione dell'intero dialogo rispetto a Platone e alla sua filosofia.

[2]) Il Bywater (*Journal of Philology*, VII, p. 65) ascrive al dialogo Περὶ φιλοσοφίας brani di Filopono, *in Nicom. arithm.* La teoria dei cataclismi vi è messa in rapporto con l'idea della evolu-

tradizione sia stata annientata, presso i Greci, da eventi naturali di violenta natura. Come residuo di tali catastrofi nella memoria dell'umanità è interpretato, p. es., il mito di Fetonte e quello del diluvio universale. Anche nelle *Leggi* questo metodo di interpretazione dei miti viene applicato alla più antica storia della civiltà, nello stesso modo in cui nella *Metafisica* aristotelica i miti divini sono considerati come resti rudimentali di una fase primordiale, oscuratasi nella tradizione, della sua teoria del movimento delle sfere[1]). Il razionalismo di questo metodo di trattazione dei miti non è certo nato dallo spirito intuitivo e fantastico di Platone: esso reca l'impronta della scienza ionica, e probabilmente deriva da Eudosso, come del resto si può congetturare per la stessa teoria delle catastrofi. Di questo metodo Aristotele si è valso liberamente: nella *Meteorologia*, p. es., egli deduce dalla tradizione mitica l'esistenza preistorica dell'ipotesi dell'etere, per la prima volta dimostrata proprio da lui[2]). L'idea del ricorso di tutti i fatti spirituali è, viceversa, certamente non eudossiana. Ma in modo tanto più chiaro essa manifesta l'influsso della moderna scienza naturale sulla considerazione storica della civiltà, sulla sua valutazione del mito e sulla concezione dell'essenza dello spirito umano, il quale reca sempre nuovamente in luce

---

zione scientifica: e questo è uno dei motivi che Aristotele attinse a Platone ed elaborò ulteriormente. La teoria analizzata dal Bywater è però, nella sua forma, stoica, e specialmente lo è il concetto dell'evoluzione delle arti e quello della continua mutazione di significato del termine σοφία, che da tale evoluzione deriva. Cfr. per ciò il mio *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zur Geschichte des älteren Neuplatonismus und zu Poseidonios*, Berlino, 1914, p. 124 segg., e Gerhäusser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, Diss. Heidelberg, 1912, p. 16 segg.

[1]) Plat., *Tim.*, 22 A-C, *Critias* 109 D segg. *Leg.*, III, 677 A. Ar., *Metaph.*, Λ 8, 1074 b 1-13.

[2]) *Meteor.*, A 3, 339 b 20 segg.; *de caelo*, A 3, 270 b 16 segg.; *de anim. mot.*, 3, 699 a 27; *Pol.*, H 10, 1329 b 25.

ciò che in lui giace nascosto, così come la natura fa con le sue forze.

Se nel primo libro la figura di Platone appariva sollevata, su uno sfondo di secoli, al di sopra di ogni misera contraddizione, e costituente il culmine di tutta l'evoluzione filosofica compiutasi fino allora, questa valutazione determinava la prospettiva più adeguata per la critica che seguiva negli altri libri. Alla dissoluzione della dottrina delle idee, data nel secondo libro, seguiva nel terzo la costruzione cosmologica propria di Aristotele. Si trattava di una cosmologia e di una teologia che venivano egualmente esposte mercé un continuo riferimento critico alla filosofia platonica, appunto in quanto si riconnettevano, ad ogni passo, strettamente a quella. Sul contenuto generale del libro dà notizie il personaggio epicureo nel *De natura deorum* di Cicerone. In sostanza, Aristotele riprendeva qui la teologia astrale del tardo periodo platonico. In essa egli trovava il punto a cui il pensiero metafisico doveva riconnettersi dopo il crollo della dottrina delle idee. Per Platone, dietro al mito siderale della sua più tarda fase filosofica si celava sempre il mondo soprasensibile delle idee, copia del quale era il cosmo visibile. Aristotele si restringe al solo aspetto cosmologico di questo duplice universo, così come anche un altro scolaro di Platone, Filippo di Opunte, fa nell'*Epinomide*, se pure in diverso modo. Egli diventa con ciò il vero e proprio creatore della religione cosmica della filosofia ellenistica, liberatasi dalla fede del volgo e ricercante ormai solo nel celeste mondo degli astri gli oggetti della sua venerazione. I fili, che connettono da un lato l'aristotelica religione astrale con l'Accademia e dall'altro la teologia stoica con la più antica fase del pensiero aristotelico, non sono stati finora scoperti; e in particolare non è stata chiaramente riconosciuta l'importanza di Aristotele sotto questo rapporto, in quanto si son presi

troppo esclusivamente, come punto di partenza, i trattati, che invece rimasero completamente estranei alla cultura ellenistica.

Secondo l'esposizione critica conservatasi in Cicerone, e derivante da una fonte epicurea utilizzata anche da Filodemo, Aristotele nel terzo libro Περὶ φιλοσοφίας avrebbe designato come divinità ora lo spirito, ora il mondo, ora l'etere, ora un' altra entità, sovrastante al mondo e dirigente il suo moto mercè una specie di rotazione retrograda (*replicatione quadam*) [1]). Valendosi della dottrina epicurea come di criterio di giudizio, il critico ricava da queste tesi grossolane contraddizioni. Per quanto questo giudizio possa essere superficiale, l'esposizione in sé non dà luogo a dubbî. La divinità, che vien detta sopraordinata al mondo, è il trascendente motore immobile, che dirige il mondo come causa finale mercè la perfezione del suo puro pensiero. In ciò è la cellula originaria della metafisica aristotelica. Aristotele designava poi l'etere come corpo divino o più divino, allo stesso modo che nei trattati: come Dio esso non compariva certo [2]). La divinità dell'etere non conviene, apparentemente, a un monoteismo di rigorosa trascendenza: ma al disotto del motore immobile stavano le divinità, di materia eterea. Soltanto apparente è poi la contraddizione risultante dal fatto che Aristotele avrebbe in un caso attribuito la natura divina al mondo, e in un caso

---

[1]) Arist., framm. 26 R (Cic., *de nat. deor.*, I, 13, 33).

[2]) Cicerone traduce il termine, come al solito, con *caeli ardor;* e anche il fatto che lo chiami divino mostra che egli allude all'ipotesi aristotelica dell'etere (cfr. Cic. *de nat. deor.*, I, 14, 37 *ardorem, qui aether nominetur,* secondo il richiamo del Plasberg *ad loc.*). Aristotele avanzò dunque l'ipotesi dell'etere come quinto elemento quando ancora si trovava nell'Accademia, dove essa si affermò largamente, se anche con alquante attenuazioni e modificazioni. Al pubblico essa fu però resa nota per la prima volta nel Περὶ φιλοσοφίας.

all'etere: prima al tutto e poi alla parte. Per « mondo » non è da intendere, come fa l'epicureo, il concetto ellenistico del cosmo vivente e comprendente in sé ogni essere, bensì il cielo, la semplice periferia della sfera. Questo uso linguistico è dimostrato peculiare dell'antica Accademia anche dall'*Epinomide*. Essa lascia libera, a proposito del sommo iddio, cioè del cielo, la scelta fra le denominazioni di Urano, Olimpo o Cosmo; e altrove osserva che quest' ultima denominazione è quella che esso merita di più[1]).

Ma in questo dialogo Aristotele si muoveva nell'ambiente del tardo platonismo non soltanto sotto l'aspetto della terminologia. Quasi completo, nei tratti fondamentali, è l'accordo fra la teologia dell'opera aristotelica e quella dell'*Epinomide*. Sorprende il fatto che il critico epicureo, in caccia di appigli polemici, non ricordi affatto le 55 divinità astrali della più tarda metafisica. Evidentemente, questa concezione cosmologica non appariva ancora affatto nel dialogo aristotelico.

Conferma di ciò dà la notizia, fornita dallo Pseudo-Filone nello scritto *Sull'eternità del mondo*, che Aristotele abbia accusato di tremendo ateismo (δεινὴν ἀθεότητα) i filosofi che dichiaravano il mondo generato o perituro, non vedendo essi in una così grande divinità visibile (τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν) nulla di superiore a un qualsiasi manufatto. Egli stesso chiamava il cosmo un Pantheon, che accoglieva in sé il sole, la luna e gli astri mobili e immobili; e canzonava gli avversari, dicendo come fino allora egli avesse temuto soltanto che la sua casa potesse andare in rovina, per tempesta o per logorìo o per l' insufficiente tecnica costruttiva, mentre ora c' era da preoccuparsi che il mondo intero potesse una volta crol-

---

[1]) *Epin.*, 977 A-B, 987 B.

lare mercè le ipotesi di quei dotti, che lo demolivano già con le loro sole parole [1]).

Il tono ci è noto: nella confutazione della teoria dei fisici concernente la fine del mondo, esso è di asprezza mordente, mentre si attenua nella sostanza e si fa più rispettoso nel rifiuto della concezione creazionistica del *Timeo* platonico, che è quella a cui si allude con l'immagine del manufatto. È lo stesso tono personale che si è trovato nella critica della dottrina delle idee del secondo libro Περὶ φιλοσοφίας. Anche nel terzo libro, dice la relazione ciceroniana, Aristotele espose la sua cosmologia in continuo contatto polemico con Platone. Ciò deve riguardare in prima linea la dottrina della eternità del mondo, perchè è in questa che egli diverge al massimo da Platone [2]). E giacchè il passo non proviene da alcuno dei trattati superstiti, e per il suo stile appartiene indubbiamente a un dialogo, come sua fonte non può essere presa in considerazione altra opera all'infuori del dialogo *Sulla filosofia*. Esso era l'opera, oggi perduta ma molto letta nell' antichità, nella quale erano manifestate entrambe le concezioni filosofiche che secondo il giudizio degli antichi caratterizzavano più che ogni altra la posizione di Aristotele, e cioè l'assunzione dell'etere come elemento celeste e la considerazione del cosmo come non nato nè perituro. I dossografi sogliono citare, con piena esattezza, entrambi questi elementi come motivi di novità, accanto alla concomitante cosmologia platonica.

Infatti, nonostante il contrasto nelle questioni sin-

---

[1]) Arist., framm. 18 R. (Ps. Philo, *de aet. mundi*, 3, 10, p. 53 Cohn-Reiter).

[2]) Arist., framm. 26 R. (Cic. *de nat. deor.*, I, 13, 33) *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens....* L'inserzione del *non* innanzi a *dissentiens*, fatta dal Manuzio e accolta dal Rose dopo l'esempio del Lambino, è insostenibile dal punto di vista del contenuto, ed è stata dimostrata inammissibile dal Vahlen anche da quello stilistico (cfr. Plasberg, nell'edizione maggiore, p. 218).

gole, la dottrina del dialogo, per quanto si tratta delle concezioni positive di Aristotele, è ancora completamente platonica. Tale è, anzitutto, la fusione della teologia con l'astronomia. L'imputazione di ateismo, diretta contro i seguaci di concezioni astronomiche eretiche, deriva dalle *Leggi* di Platone: eppure proprio per opera di Platone, come è detto nelle *Leggi*, divenne appunto teologia quell'astronomia, che prima appariva come la più atea di tutte le scienze [1]). Con la relazione ciceroniana quadra il fatto che anche in Filone la parola « cosmo » sia usata nel senso di « cielo ». La teoria del cosmo « comprendente in sè » il sole, la luna e le stelle non è infatti altro che un riflesso della cosmologia del *Timeo* (30 D): « Volendo fare il cielo simile al più bello e al più perfetto di tutti gli enti concepibili, Dio creò un unico vivente visibile, c o m p r e n d e n t e i n s é tutte le altre realtà viventi, ad esso affini per natura ». Per Aristotele, certo, il cielo non è più la copia visibile della idea suprema contenente in sè tutte le altre idee, l'intero cosmo intelligibile. Il mondo delle idee è caduto, e con esso il demiurgo, che guardando ad esse creava il mondo visibile. Tanto maggior dignità metafisico-religiosa acquista perciò, ora, la copia, e cioè il cosmo stesso come unità visibile del mondo e della celeste regione degli astri, uniche realtà che all'esperienza sensibile garantissero la soddisfazione dell'esigenza platonica, che nel flusso del divenire dovesse esserci qualcosa di eterno e di duraturo. Platonica è anche l'espressione « Dio visibile »; e per quanto il paragone del cielo con un pantheon, che comprende in sè ogni singola divinità, potrebbe essere nella lettera non aristotelico ma filoniano, aristotelico è il concetto, che si ritrova anche nell'*Epinomide* attra-

---

[1]) Leg., 821 D; 822 B-C; 898 C; 899 A. Scissione del binomio astronomia-ateismo: 967 A segg.

verso la designazione del cielo col nome di Olimpo [1]). Il sentimento del mondo, che avverte il divino nel cosmo — in questo senso tale parola è un simbolo della mutazione decisiva, che così si compie nella storia della religione greca — prende in tal modo il posto del vecchio Olimpo. Le stelle sono gli esseri razionali e animati, che, nella loro divina immutabilità e bellezza, lo abitano. È la teogonia dell' ellenismo e della tarda antichità, i cui primordî sono già in Platone.

Com' è noto, la posteriore metafisica aristotelica ha tolto al suo isolamento il principio del motore immobile, ed ha attribuito uno speciale motore trascendente a ciascuna delle sfere dalle quali deriva, nel movimento di corpi celesti, il complesso delle loro progressioni, regressioni e immobilità. Di questa concezione nessuna traccia si trova ancora nel nostro dialogo. Il motore immobile sovrasta a tutte le altre divinità, incorporeo e separato dal mondo in quanto pura forma. Da esso dipende l'unità del mondo. D' altra parte, il cielo e le stelle sono esseri dotati di anime, e che quindi obbediscono spontaneamente e consapevolmente alla loro legge interiore. L'ammissione di immanenti anime delle stelle esclude così l' altra forma d' interpretazione. Da lungo tempo si discuteva, nell'Accademia, circa le cause del moto degli astri. Nelle *Leggi* Platone cita come ammissibili tre ipotesi, senza decidersi propriamente per l'una o per l'altra. Esse devono, invero, valere senza distinzione per tutti i corpi celesti. O bisogna immaginare le stelle come corpi abitati da anime al pari dei nostri (e per Platone l'anima è appunto il principio del movimento spontaneo); o l' anima non abita nel corpo astrale, ma si procura dal di fuori un corpo di fuoco o d' aria e con esso spinge

---

[1]) Per il cielo come Olimpo v. *Epin.*, 977 B; per le stelle come suoi ἀγάλματα, *Epin.*, 984 A.

innanzi il corpo astrale; oppure, infine, l' anima è totalmente incorporea e dirige il movimento dell' astro « mercè certe altre forze, oltre misura mirabili » [1]. L' ammissione dell' anima immanente negli astri sarà quella platonica, e corrisponde di fatto, nel miglior modo, tanto all' energia animatrice e alla plastica semplicità del suo pensiero quanto alla dottrina dell'anima come principio di ogni movimento. La seconda è da lui designata come ipotesi di alcuni (λόγος τινῶν), e cioè, certo, di astronomi: vien fatto di pensare alle sfere di Eudosso, per quanto sia difficile che questi abbia ammesso già l' esistenza di anime delle sfere. L' anima incorporea della terza ipotesi è evidentemente un *eidos* trascendente, che muove la stella come causa finale, così come l' amato muove l' amante. È il principio del motore immobile: le forze mirabili, di cui parla Platone, sono pensate come simili al desiderio delle cose sensibili per l' idea e all' aristotelica ὄρεξις.

Probabilmente rimarrà sempre per noi una questione insolubile, se Aristotele stesso o un altro accademico abbia per primo concepito l'idea del motore immobile e l'abbia applicata al problema del moto degli astri. Data la comunanza dell' indagine, il contributo dei singoli non può più essere esattamente distinto. Stando al suo spirito, si tratta di un concetto platonico, cioè di un concetto nato dal mondo ideale di Platone e che non avrebbe potuto avere una genesi indipendente, chiunque sia stato colui che ebbe tanta intelligenza da concepirlo per primo. Aristotele lo applicò solo al principio supremo, che si contrappone al mondo nella sua assoluta immobilità, mentre gli astri e il cielo sono mossi da anime. Ciò risulta non soltanto dal passo filoniano, ma anzitutto dalle dimostrazioni aristoteliche che si sono

---

[1]) Plat. *Leg.*, X, 898 E.

conservate in Cicerone e che ora andranno esaminate. Secondo Platone, ciascuna delle tre ipotesi doveva valere senza distinzione per tutti i movimenti celesti. Forse la combinazione della prima con la terza, compiuta da Aristotele, può valere come indicazione del fatto che egli le attinge entrambe da altri.

Nel secondo libro del *De natura deorum* Cicerone cita, accanto a prove dell' esistenza di Dio risalenti a Cleante, Crisippo e Senofonte, anche varie soluzioni aristoteliche dello stesso problema, attinte evidentemente non alla propria lettura ma a una raccolta, già sussistente, di tali dimostrazioni [1]. In molte delle prove si trova ripetuto, e con insistenza, ciò che era già stato provato. E la fonte stessa non doveva riferire tutto di prima mano, come è anche il caso della silloge di prove dell' esistenza di Dio, sotto molti aspetti analoga, di cui si vale Sesto Empirico [2]. I dati riferiti da Cicerone sono quindi da accogliere con discernimento critico, per quanto siano nella sostanza autentici. Entrambe le cose risultano già a proposito della prima prova. Giacchè esseri viventi nascono in ogni elemento, alcuni sulla terra, altri nell' acqua, altri nell' aria, è secondo Aristotele assurdo non ammettere l' esistenza di esseri viventi nell' elemento più adatto, per la sua finezza e per il suo energico movimento, alla generazione di tali esseri, e cioè nell' etere. Ma nella regione eterea esistono le stelle. È dunque da pensare che esse siano esseri viventi, d' intelletto acuto e di movimento rapidissimo.

Si è giustamente sentita l' esigenza di ascrivere questa prova al dialogo Περὶ φιλοσοφίας: ma è impossibile che gli appartenesse in questa forma. Abbiamo visto che

---

[1]) Cic., *de nat. deor.*, II, 15, 42-44 (parzialmente riprodotto dal Rose come framm. 23-24).

[2]) Sext. Emp., *adv. phys.*, I, 49 (401, 26).

Aristotele sosteneva già in quell'opera la teoria dell'etere come quinto elemento. La dottrina dei quattro elementi, presupposta dalla prova conservatasi in Cicerone, non deve però risalire a un' età precedente all' introduzione del quinto elemento, in modo da dover essere ascritta a un' opera anteriore. Essa rappresenta un adattamento della dimostrazione aristotelica alla dottrina stoica degli elementi, che costituisce un compromesso tra la concezione tradizionale e quella aristotelica in quanto considera il fuoco e l' etere come elemento unico. La fonte stoica di Cicerone ha conservato fedelmente soltanto una cosa, e cioè il carattere formale della dimostrazione analogica. Aristotele muoveva dalla validità incondizionata della tesi che in ogni elemento esistessero esseri viventi, per tutti gli elementi accessibili all' umana esperienza. Da ciò egli traeva le conseguenze per quell'elemento etereo, che non era immediatamente accessibile al controllo scientifico, e per quegli esseri che in esso dovevano esistere. In origine, l'argomento doveva quindi essere del seguente tenore: giacchè in tutti gli elementi è dimostrabile la presenza di esseri viventi, tanto nella terra quanto nell' acqua e tanto nell' aria quanto nel fuoco, esistono certamente esseri viventi anche nell'etere: le stelle, che in esso percepiamo, debbono quindi essere viventi. L'argomento si riconnette al *Timeo* (39 E), che rappresenta i quattro elementi come popolati da altrettante specie di esseri divini. L' *Epinomide* tien conto del dialogo aristotelico apparso nel frattempo e della sua ipotesi dell'etere, in quanto ammette cinque classi di esseri divini insiti negli elementi, in luogo delle quattro ammesse dal *Timeo*. Ma già con la sua disposizione degli elementi essa mostra di non seguir soltanto Aristotele, ma di volere inserire, con intento conservativo, l' ipotesi aristotelica nel *Timeo*. In Aristotele l' elemento etereo occupa, nello spazio cosmico, il posto più alto, ed è se-

guito dal fuoco, dall' aria, dall' acqua e dalla terra. In Filippo il fuoco conserva la sua posizione di elemento sommo, e lo seguono l' etere e l' aria, e poi l' acqua e la terra. La dottrina platonica è quindi modificata solo in quanto in luogo dell' aria, il cui più alto e puro strato ha già in Platone [1]) il nome di etere, vengono posti due elementi distinti [2]). Così, mentre l'*Epinomide* si è estrinsecamente assimilata l' ipotesi dell' etere, ha evitato con intenzione il punto veramente essenziale dell' argomentazione aristotelica. La cui dimostrazione non si riferisce, come quella platonica, ad esseri divini o demonici miticamente immaginati, ma è concepita come rigorosa prova sperimentale, e presuppone quindi che Aristotele pensava di poter dimostrare empiricamente l' esistenza degli animali viventi nel fuoco. Ancora nella *Storia degli animali* egli manifesta interesse per insetti che, secondo quel che se ne dice, volano attraverso il fuoco senza riceverne danno, e parla dell' osservazione di tali esseri, che sarebbe stata fatta a Cipro [3]). Ma soprattutto è da tener presente un passo di Apuleio, che manca nella raccolta dei frammenti e che fa risalire esplicitamente ad Aristotele la teoria dell'esistenza degli ζῷα πυρίγονα. Vale la pena di esaminare più esattamente la cosa, in

---

[1]) *Phaed.*, 109 B; *Tim.*, 58 D.

[2]) In *Epin.*, 984 D segg. è descritta la disposizione dei cinque elementi nello spazio cosmico; in 981 C l'etere è detto aristotelicamente πέμπτον σῶμα, ma qui esso ha tal nome solo perchè aggiuntosi, nella serie degli elementi, come quinto ed ultimo, e non per la posizione da esso occupata nello spazio come corpo più lontano tra tutti dalla terra. Che nel Περὶ φιλοσοφίας l'etere fosse chiamato πέμπτον σῶμα o πέμπτη οὐσία risulta dalla generale diffusione di questo appellativo presso i biografi, i quali attingono sempre a quello scritto. I trattati usano invece il termine πρῶτον σῶμα. L'*Epinomide* è il primo scritto dipendente dal Περὶ φιλοσοφίας che adoperi l'espressione πέμπτον σῶμα. E anche in altre occasioni il suo autore procede spesso sulle traccie dello scritto aristotelico. Giacchè le *Leggi* sono ricordate da Isocrate (*or.* V, 12) nell'anno 346, lo scritto aristotelico dev'essere apparso nel 348-7.

[3]) Arist., *hist. an.*, E 19, 552 b 10.

grazia, se non dei prodigiosi abitatori del fuoco, del brano di storia spirituale il cui sviluppo essi ci permettono di seguire.

Nello scritto sul demone di Socrate Apuleio argomenta (in forma apparentemente analoga a quella adottata da Aristotele, e in realtà mirante ad assai diverso scopo dimostrativo e presupponente premesse diverse): giacchè negli elementi della terra e dell' acqua vi sono esseri viventi, e parimenti ve ne sono, stando ad Aristotele, nel fuoco, nati in tale elemento e in esso dimoranti, e giacchè in fine ve ne sono anche nell' etere, cioè le stelle (l' opinione che esse fossero animate aveva infatti assunto nel frattempo un valore così dogmatico, che si pensava di poterla considerare come un dato di fatto sperimentabile), esseri viventi devono dunque abitare, per quanto invisibili, la sfera dell' aria: essi sono gli spiriti aerei [1]). In questa costruzione non c' è di aristotelico altro che l' idea degli animali viventi nel fuoco, secondo quanto Apuleio trascrive esattamente dalla sua fonte. Che infatti non sia egli stesso a trasformare così l' argomento, ma tragga dalla sua fonte anche tale trasformazione, è dimostrato da varî passi di Filone, in cui lo stesso argomento è volto alla dimostrazione dell'esistenza dei demoni dell' aria (gli angeli). A proposito degli animali viventi nel fuoco Filone nota parimenti, tra parentesi, che essi si troverebbero in Macedonia: egli cioè evita di nominare ai lettori la sua fonte pagana e sostituisce Aristotele con la sua patria [2]). Dalla coincidenza di questi due autori, cronologicamente assai distanti l' uno dall' altro, risulta che il vero argomento

---

[1]) Apul., *de deo Socr.*, VIII, 137 (p. 15, 12 Thomas).

[2]) Philo, *de gig*, 2, 7-8; *de plantat.* 3, 12; *de somn.*, I, 22, 135. In quest'ultimo passo egli tralascia gli animali abitanti nel fuoco: di fatto, nella mutata formulazione dell'argomento che appare in Filone-Apuleio essi non hanno più alcuna funzione utile, e soltanto disturbano.

aristotelico era stato trasformato da un filosofo stoico, di età precristiana e antecedente a Filone, il quale aveva ridotto la sua dimostrazione cosmoteologica in una dimostrazione demonologica. Entrambi gli elementi sono confusi insieme, nel modo più completo, nella parallela formulazione di Sesto Empirico, perciò affatto inservibile [1]). Senza indagare più minutamente a chi sia da ascrivere la trasformazione, ci si può contentare del fatto che soltanto interessa per l' argomento aristotelico tramandato da Cicerone: che cioè in esso non mancavano originariamente gli animali abitanti nel fuoco e quindi i cinque elementi, e che solo l' intermediario stoico ne ha poi provocato la mancanza [2]).

---

[1]) Sext. Emp., *adv. phys.*, I, 86 (410, 26). Qui è dimostrato tanto che nell'aria vivono demoni, quanto che gli astri sono esseri animati: l'argomento aristotelico e quello demonologico sono, cioè, contaminati insieme.

[2]) La fonte di Filone e di Apuleio è facilmente riconoscibile. Nella trasformazione, da essa intrapresa, dell'argomento aristotelico in una prova dell'esistenza degli spiriti aerei essa seguiva l'*Epinom.*, 984 D segg., dove l'esistenza degli spiriti astrali è parimenti p r e s u p p o s t a, mentre quella degli esseri aerei è d i m o s t r a t a. In Aristotele, invece, gli esseri aerei devono essere ζῷα conosciuti empiricamente, perchè altrimenti la sua deduzione per analogia resta senza fondamento. Essi erano, per quel che si può pensare, gli uccelli: e con ciò quadra allora bene il fatto che l'autore di Apuleio combatta ampiamente proprio questa concezione. Per esso gli uccelli sono a buon diritto *terrestre animal*; oltracciò essi abitano solo la parte inferiore dell'atmosfera, com'egli dimostra allegando misure matematiche dell'altezza dell'Olimpo (il numero degli stadî manca però, purtroppo, nei manoscritti), che nessun uccello, egli dice, sorvola, mentre l'atmosfera si estende ampiamente al di sopra di esso, *ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem*, e non può in tutto quello spazio essere affatto priva di abitanti. Inoltre, per ottenere i quattro elementi stoici in luogo dei cinque di Aristotele, questo autore considera come abitanti del fuoco tanto gli ζῷα πυρίγονα quanto gli astri, e si limita a distinguere l' etere come strato superiore e purissimo della sfera ignea, senza attribuirgli natura di elemento a sè. Questa barocca fusione di escogitazioni demonologiche con osservazioni intuitive e con motivi di scienza esatta della natura quadra con l'idea che io mi faccio della personalità spirituale di Posidonio: e che sia questi la fonte di Apuleio, è conclusione già stata tratta da A. Rathke (*De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello*, Diss.,

In ogni caso, la concezione degli animali del fuoco e l' intero argomento derivano da un unico dialogo. Impossibile è infatti riferire il luogo di Apuleio, come pur fanno i suoi commentatori, al passo della *Storia degli animali* concernenti gli insetti che volano attraverso il fuoco, giacchè l'elemento essenziale e necessario per l'argomento del Περὶ φιλοσοφίας, che cioè gli animali siano nati nel fuoco e vi abbiano costante dimora, si trova solo in Apuleio e in Filone, e non nella *Storia degli animali.* Si tratta anche qui di una citazione da quello scritto di Aristotele, che fu utilizzato più di ogni altro dai filosofi e dossografi ellenistici.

Ma si può anche mostrare come la forma originaria dell' argomento abbia influito su quella serie di scritti circa il problema dell' eternità del mondo, la cui genesi fu determinata dal Περὶ φιλοσοφίας. Si può seguire passo per passo il processo con cui questa letteratura trae i suoi argomenti dall' armamentario del dialogo aristotelico. A questo proposito abbiamo già ricordato lo scritto *Sull'eternità del mondo,* tramandato sotto il nome di Filone, che oltre il modello aristotelico tien presenti anche altri buoni autori peripatetici come Teofrasto e Critolao. Dopo l'apparizione del libro aristotelico la Stoa aveva messo avanti la sua dottrina della distruzione e della palingenesi cosmica, e l' opinione del Peripato do-

Berlino 1911, p. 32). Il Rathke non ha però veduto come Posidonio, nel suo argomento, abbia utilizzato e combinato con l'*Epinomide* il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele. Il bel libro del Reinhardt su Posidonio (Monaco 1921) è per me troppo scettico circa il lato mistico-religioso della sua personalità: e così nega anche, a torto, che egli abbia asserito l'esistenza degli animali ignei. L'influsso che l'antica Accademia e l'opera giovanile di Aristotele hanno esercitato su Posidonio e in genere sulla stoa è oggi valutato meno di quanto converrebbe. Se, infine, in *Doxogr.*, p. 432, 4 viene ascritta a Platone e ad Aristotele l'asserzione di solo quattro specie di esseri viventi, ciò non è che una delle confusioni in cui cade di frequente l'erudizione scolastica di questi autori (cfr. Diels, *Proleg.*, p. 64).

doveva essere difesa contro le opposte istanze stoiche. Nello scritto sopra citato la formulazione degli argomenti aristotelici, utilizzati senza che ne venga nominato l'autore, è notevolmente modificata per l' influsso di questa tendenza dell' autore, vivente intorno agli inizî dell' era cristiana e incline all' indirizzo, allora di moda, della conciliazione di Platone con Aristotele. Si è quindi lontani dal poter considerare come aristotelico tutto ciò che a questo proposito è compreso tra i frammenti. Ma, come in Apuleio e in Filone l' idea degli animali viventi nel fuoco, così in questo scritto è sfuggito al Rose un argomento, che per quanto non sia in sè aristotelico, è tuttavia formulato in connessione verbale con l' argomento « zoogonico » (per usare il termine adoperato dall' *Epinomide*). Mentre, secondo la nostra ipotesi, Aristotele deduceva, con ragionamento analogico, dalla presenza di esseri viventi negli elementi noti la vitalità degli astri che compivano le loro orbite nell' etere, lo Pseudo-Filone presuppone come dimostrata tale vitalità e trasforma la dimostrazione in un argomento contro la caducità del mondo: se tutti gli esseri vivi, che dimorano nelle regioni dei diversi elementi, quelli della terra, dell' acqua, dell' aria e del fuoco (πυρίγονα), dovessero una volta perire, secondo analogia (κατ' ἀναλογίαν) anche il cielo, il sole, la luna e tutte le stelle (gli esseri viventi nell' etere) dovrebbero essere consacrati alla morte. Ma ciò contraddice al loro carattere divino, che verrebbe a cadere qualora mancasse la loro eternità [1]). Evidente è la contaminazione dei due classici argomenti del Περὶ φιλοσοφίας. L' inferenza dalla divinità del cielo alla sua eternità è meccanicamente trasferita a tutti i corpi celesti, che, con imitazione verbale del passo in cui Aristotele chiamava il cielo ὁ τοσοῦτος ὁρατὸς θεός, sono

[1]) Ps. Philo, *de aet. mundi*, 14, 45 (C.R.).

designati col nome complessivo di ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός [1]). Fuso con esso è (senza che se ne avvantaggi la logica, che non è in genere il forte di questo autore) l' argomento zoogonico: se tutti gli esseri viventi dei quattro elementi noti periscono, devono analogamente perire anche quelli dell' etere. Che è un discorso vuoto, di evidenza banale, e concepibile soltanto quando si pensi allo sforzo, compiuto dall' autore, di mettere insieme qualcosa di apparentemente nuovo ed originale combinando i famosi argomenti del suo modello. A noi esso rende comunque il servigio di confermar l' idea della presenza del numero quintuplice degli elementi e del carattere analogico della deduzione nell' argomento aristotelico ricostruito mercè la critica del passo ciceroniano, tanto più in quanto lo scritto dello Pseudo-Filone conosce in altre dimostrazioni, evidentemente derivanti da fonte stoica, solo quattro elementi [2]).

Era impossibile distinguere l' autentico tra le molteplici sovrastrutture aggiunte dalla tradizione, senza esaminare il problema degli influssi storici esercitati dal dialogo. Per le successive dimostrazioni della divinità delle stelle, citate da Cicerone e strettamente connesse, a quanto sembra, con la precedente, la questione della distinzione dell' autentico dalle aggiunte o trasformazioni posteriori è stata posta soltanto di recente; e si è pensato che sia aristotelico solo l' ultimo argomento (§ 44), del resto esplicitamente attestato come tale [3]). Le parole introduttive *nec vero Aristoteles non laudandus est in eo, quod....* accennano a rigore a una connessione con ciò che precede, ma in caso di necessità possono essere interpretate come un rimando al primo argomento,

---

[1]) Arist., framm. 18 (33, 4 R.).
[2]) Ps. Philo, *de aet. mundi*, 11, 29.
[3]) K. Reinhardt, *Poseidonios*, p. 228 segg.

ascritto in maniera parimenti esplicita ad Aristotele; ed allora ciò che sta in mezzo appartiene ad un altro autore, ed è stato inserito solo a causa della sua comunanza di natura con gli argomenti aristotelici. Si pensa di riconoscervi la dottrina posidoniana del calore, e in base a ciò che si è detto circa il primo argomento non è certo da escludere la rielaborazione stoica. Ma i singoli argomenti sono con tanta intenzione disposti in una progressione graduale, che non vanno separati l'uno dall' altro se ciò non sia necessario. La linea dell' argomentazione è la seguente.

In primo luogo vien mostrato che l' etere non può esser l' unico elemento privo di viventi, e che tale natura debbono quindi aver le stelle che in esso si trovano: esse debbono essere anzi, conforme alla finezza e alla mobilità dell' etere, organismi viventi di altissima intelligenza e velocità. Se infatti si esamina ulteriormente il rapporto degli elementi con la qualità degli esseri viventi che li abitano, risulta che tra la costituzione spirituale delle stelle e le qualità vitali dell' etere sussiste una relazione simile a quella che collega l' intelligenza e il temperamento degli abitanti della terra alle condizioni di clima e di vitto della loro sede. Abitanti di località dotate di aria pura e sottile sono più intelligenti, e pensano con maggiore sveltezza ed acume che quelli circondati da un' atmosfera pesante e densa: e lo stesso è da dire persino a proposito degl' influssi che una alimentazione leggera o greve esercita sullo spirito umano. Le stelle devono quindi essere di somma intelligenza, perchè vivono nella regione dell' etere, il quale tra tutti gli elementi è quello composto delle parti più sottili, e si nutrono delle esalazioni della terra e del mare, rarefatte all' estremo dall' ampio intervallo di spazio. L' esattezza di queste conclusioni è anche confermata dall' osservazione empirica dell' inviolabile regolarità

propria del moto degli astri. Dipendente dalla natura essa non può essere, perchè la natura non procede come una ragione consapevole; nè può essere spiegata per mezzo del caso, perchè la costante conformità ad un ordine esclude quei caratteri di approssimazione e d'incalcolabile mutevolezza che del caso son costitutivi. Essa deve quindi derivare da un piano consapevole e da un impulso interiore. Nell'ultimo argomento questo processo dimostrativo si eleva fino alla prova della tesi che, come l'ordine e la costanza presuppongono un piano razionale, così la circolarità delle orbite presuppone il libero volere di esseri agenti, giacchè per natura i corpi si muovono solo in linea retta verso il basso o verso l'alto e neppure si può parlare di un'influenza esercitata dall'esterno da una forza superiore.

Aristotelica è esplicitamente dichiarata la tesi del primo argomento, asserente l'assurdità dell'opinione che esseri viventi compaiono in tutti gli altri elementi e non nell'etere, che è pure fra tutti il più appropriato alla generazione della vita animale. Lo pneuma vitale è, secondo Aristotele, analogo all'elemento etereo delle stelle, che contiene in sè il calore vitale nella sua forma più pura [1]. Il vitalismo della pretesa dottrina stoica del calore, contenuta in questo argomento, ha la sua origine nella dottrina aristotelica dello pneuma, costituente il germe della posteriore concezione stoica. L'ipotesi delle anime motrici delle stelle vien qui accuratamente sviluppata fin alle sue estreme conseguenze, ed è proprio il modo in cui l'autore dell'argomento prende sul serio la concezione, per metà mitica, della platonica anima astrale ed applica energicamente ad essa le categorie della psicologia, della zoologia e della fisica, che tradisce la mano del giovane

---

[1]) Arist., *de gen. an.*, B 3, 736 b 29.

Aristotele. Egli è abbastanza reverente, e abbastanza legato dall' intento dogmatico, per non mettere in dubbio la realtà di tale concezione, ma quanto maggiore è la serietà con cui la considera e il rigore logico con cui la investe, tanto più rapido è il processso che lo condurrà a liberarsene. La teoria dell' influsso del clima e del vitto sullo spirito e sul corpo degli uomini è platonica, e ricorda letteralmente un passo delle *Leggi*. Anche l' *Epinomide* mette in connessione causale la costituzione materiale delle creature terrene col disordine e con l' irrazionalità del loro moto, e la materia eterea delle stelle con la loro bellezza corporea e perfezione spirituale: nel che può darsi che essa segua lo scritto allora apparso di Aristotele, o che rifletta una comune concezione accademica [1]).

Nel Περὶ φιλοσοφίας l'analogia è ulteriormente approfondita: le stelle sono circondate dalla più pura atmosfera e il loro nutrimento è costituito dalle sottili esalazioni della terra e del mare. Dottrina fisica, questa, che era già antica e che fu più tardi abbandonata da Aristotele. Qui egli se ne è ancora valso come di sostegno per la sua idea dei viventi celesti e del processo fisiologico della loro vita. E di qui l' ha attinta Cleante, insieme con tutta la primitiva teologia aristotelica, e le ha dato cittadinanza nella Stoa [2]).

---

[1]) Plat., *Leg.*, V, 747 D; *Epin.*, 981 E.

[2]) In *Meteor.*, B 2, 354 b 33 segg. egli combatte la teoria fisica, che il sole si nutra delle esalazioni del mare. Tale dottrina dev'essere stata assai antica, perchè alcuni fisici spiegavano ingenuamente, in base ad essa, il solstizio come mutazione del «luogo di nutrimento». Per quanto Aristotele sorridesse dell'interpetrazione antropomorfica delle τροπαί. quella concezione non gli era poi tanto aliena, giacchè secondo lui il caldo si nutre dell'umido (v. p. es. *Metaph.*, A 3, 983 b 23). Se egli obietta ai rappresentanti di quella teoria che avrebbero dovuto pensare non soltanto al sole ma anche alle stelle (355 a 19), questa è pure la stessa conseguenza che egli medesimo aveva una volta tratto nel Περὶ φιλοσοφίας. Da quest'opera la concezione è passata a Cleante (Cic., *de nat. deor.*, II

Anche la deduzione della natura animata delle stelle dalla regolarità e dall'ordine dei loro movimenti si trova nell' *Epinomide*, con una certa maggior ricchezza verbale ma con minor rigore dialettico, ed immediatamente connessa, come in Aristotele, alla questione zoogonica. Da questa coincidenza, finora non osservata, dobbiamo trarre la conclusione che tanto Filippo come Aristotele espongono la teoria accademica allora in onore [1]. La formulazione aristotelica è sotto l' influsso diretto di Platone. Nelle *Leggi* [2], al principio della dimostrazione della natura animata delle stelle, è detto come alcuni affermino che il divenire di tutto accade ora, ed è accaduto in passato ed accadrà in avvenire, o per natura o per azione consapevole o per caso. Gli elementi e le cose che ne derivano, la terra il sole la luna e le stelle, dipendono tutti, secondo costoro, dalla natura e dal caso, e per nulla dall'azione consapevole, essendo assolutamente senz' anima. I fisici combattuti da Platone intendono così per natura la stessa cosa che intende anche l' argomento aristotelico, il quale, partendo dalla medesima tripartizione, li sconfigge con le loro stesse armi: e cioè un aggregato materiale, privo di spirito e di anime. Platone pone invece l' anima come principio del divenire, e avanza quindi l' esigenza di un nuovo concetto della natura [3]. Ma vi sono in Aristotele innumerevoli passi, in cui è usato senza riguardo quell' inferiore concetto di natura, che ormai era diventato usuale: e per esempio già nella seguente dimostrazione la tendenza del

---

15,40 = framm. 504 Arnim), il quale si è peraltro appropriato anche l'interpretazione del solstizio (*de nat. deor.*, III, 14, 37 = framm. 501 Arnim). Commisurata al grado di evoluzione raggiunto da Aristotele, la fisica stoica offre frequenti esempi di simile atavismo: è una fusione di cosmologia e teologia del primo Aristotele con fisica prearistotelica.

[1]) *Epin.*, 982 A segg.

[2]) Plat, *Leg.*, X 888 E segg.

[3]) Plat., *Leg.*, X 892 C; 891 C.

fuoco e dell' aria verso l' alto e quella della terra e dell' acqua verso il basso è designata col nome di movimento per natura. La tripartizione di ogni accadere in naturale, casuale e intenzionale si trova anche nel *Protreptico* aristotelico. E il metodo stesso di dimostrar congrua una data tesi mediante l' esclusione di tutte le altre tesi possibili è connesso col procedimento di divisione proprio della tarda dialettica platonica ed è caratteristico per Aristotele.

Esso è adoperato anche nell' ultima dimostrazione, che aggiunge alla precedente una più sottile sfumatura e la cui provenienza aristotelica è esplicitamente attestata. Ogni movimento accade o per natura o per forza esterna o per libera volontà. In quanto è per natura, il movimento dei corpi procede sempre in linea retta verso l'alto o verso il basso, e non in cerchio come quello dei corpi celesti. Ma il loro movimento circolare non si può spiegare neppure con l' intervento di una forza esterna, perchè quale forza potrebbe essere maggiore di quella che essi possiedono? Per essi non resta quindi possibile che il movimento causato da una volontà libera. Anche questa conclusione trova corrispondenza nell' *Epinomide*, in cui si parla di una perfettissima attività deliberante (ἀρίστη βούλευσις) delle anime astrali [1]). Su di essa è basata la natura immutabile della necessità che dirige le orbite delle stelle. La sua perfezione consiste nella ideale forma matematica dell' orbita circolare, pensata e insieme voluta dallo spirito astrale. Esso però non può mai modificare il suo volere, perchè ogni vera perfezione esclude la tendenza al peggioramento. La volontà astrale è il sostrato idealmente necessario della legge che lo spirito dell'astro impone alla materia [2]). Una deliberazione che venga compiuta al fine dell' azione presup-

---

[1]) *Epin.*, 982 C.
[2]) *Epin.*, 982 B.

pone la volontà libera. In questo senso il concetto della deliberazione perfettissima, espresso nell' *Epinomide*, costituisce l' esatta integrazione di quello aristotelico della volontà libera: sono elementi consoni di un' unica costruzione ideale [1]. La dottrina della volontarietà dei moti astrali, così apertamente contrastante alle posteriori vedute di Aristotele, ha indotto i negatori della sua evoluzione spirituale alle più disperate congetture e artifizî: tutto dovrebbe dipendere, secondo essi, dall' assurdo fraintendimento ciceroniano della sua fonte [2]. Non vale la pena di combattere particolarmente questi tentativi avventurosi, perchè dall' analisi della dottrina delle anime astrali deve ormai essere risultato chiaro che si dovrebbe quasi ricostruire a priori, nei suoi singoli tratti, questo grado intermedio dell' evoluzione del filosofo, se non ce ne fosse tramandata la notizia in maniera tanto inoppugnabile.

Ma per mezzo dell' ultimo argomento abbiamo anche la possibilità di spinger lo sguardo nel processo genetico

---

[1]) Il moto astrale è libero, in quanto dipende da una volontà consapevole (προαίρεσις): ma questa (secondo *Eth. Nic.*, Γ 5) presuppone la riflessione, è βουλευτικὴ ὄρεξις. In *Eth.* Γ 5, 1112 a 21 Aristotele combatte esplicitamente l'idea che possa esserci una βούλευσις περὶ τῶν ἀϊδίων, rigettando quindi la sua precedente teoria della volontà astrale. Solo l'espressione πράττειν, riferita ai movimenti dei corpi celesti, rammenta, nel periodo più tardo, la concezione primitiva. Con questa iniziale teoria aristotelica della volontà consapevole degli astri non va d'altronde scambiata l'idea che Dio, suprema causa finale, muove il mondo in virtù di una ὄρεξις, che fa tendere tutte le cose verso di lui (cfr. Zeller, *Philos. d. Griechen*, II 2 [4], p. 375 n. 3). Questa veduta di Aristotele non significa che la materia sia un principio attivo indipendente, il quale tenda verso la forma, nè presuppone che tutte le cose, comprese quelle del mondo inorganico, siano animate. Secondo Aristotele ogni realtà tende a compiere perfettamente (ἀποδιδόναι) il suo ἔργον. In ciò consiste il suo καλόν, e attraverso ciò essa si ricollega con tutte le altre realtà (cfr. *Metaph.*, Λ 10 πάντα.... συντέτακται πως). Nella loro azione collettiva essi costituiscono la τάξις del mondo, il cui τέλος è Dio, realtà sommamente perfetta. Ogni cosa tende quindi a Dio, in quanto realizza il suo proprio τέλος.

[2]) Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 104.

della fisica celeste di Aristotele, e cioè della sua dottrina dell' etere. Che l' idea dell' etere sia già presupposta nel dialogo, è stato dimostrato sopra. Altrimenti se ne potrebbe quasi dubitare, dato che Aristotele chiama «naturale» solo il movimento rettilineo dei corpi pesanti verso il basso e di quelli leggeri verso l' alto, deducendo quindi il moto circolare degli astri non dalla loro costituzione materiale ma dalla libera determinazione del loro volere. Viceversa, insegna nel *De caelo* che vi sono cinque elementi, e che a ciascuno di essi corrisponde una forma determinata di movimento naturale: alla terra e all'acqua quella verso il basso, all'aria e al fuoco quella verso l'alto, all'etere quella circolare [1]. Anzi lo chiama addirittura il corpo che si muove circolarmente, considerando cioè questa caratteristica come costitutiva dell' essenza dell' etere. Anche qui i negatori dell' evoluzione aristotelica ricorrono al metodo disperato di risolvere in un mero gioco poetico l' esposizione del Περὶ φιλοσοφίας [2]. Ma Aristotele ha speso troppo acume e

---

[1]) Arist., *De caelo*, A 2-3.

[2]) Il Bernays (*l. c.*, p. 104) non riusciva a immaginare che Aristotele potesse, nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, aver rinnegato così pienamente il concetto fondamentale della sua cosmologia (col che intendeva, certo, la deduzione di ogni accadere da cause «naturali»), e aver aderito tanto incondizionatamente alla «popolare ed antropomorfica divinizzazione degli astri». Un'opinione simile si spiega soltanto in un'età in cui non si teneva il debito conto delle *Leggi* di Platone e dell'*Epinomide*, e si subiva ancora l'influsso dell'atetesi zelleriana delle *Leggi*. La concezione platonica delle anime astrali non ha nulla che fare con l'ingenua fede del popolo in Elio e in Selene. La deduzione del moto circolare degli astri e del cielo da una causa non materiale costituiva per un platonico la soluzione più ovvia, perchè Platone concepiva il νοῦς come movimento circolare e la nuova scoperta della regolarità e semplicità matematica delle orbite dei corpi celesti suggeriva spontanea l'ipotesi che le muovesse un intelletto matematico: cfr. Plat., *Tim.*, 34 A, 37 C, ecc. Secondo il *Timeo* (47 E) il νοῦς e l' ἀνάγκη si dividono il compito della creazione cosmica. In *de an.*, A 3, 406 b 26 segg. Aristotele combatte con insistenza la concezione del continuo moto circolare del νοῦς. L'abbandono di questa dottrina platonica e il mutamento della concezione psicologica della νόησις

serietà in queste dimostrazioni, e le due concezioni, come non par che si avverta, sono reciprocamente incompatibili. La deduzione del moto circolare della natura materiale dell'etere manifesta l'intento di dedurre senza eccezione ogni forma di movimento dalle leggi naturali della materia. Ciò diviene possibile solo a prezzo di una duplice fisica, una terrena e una cosmica. Quest' ultima non conosce le leggi terrestri della gravitazione. Solo la fisica moderna ha nuovamente abolito questa specie di partita doppia. Dal punto di vista scientifico, essa costituiva tuttavia un progresso rispetto al tentativo, compiuto dal giovane Aristotele e dall'Accademia, di risolvere il problema della relazione tra la legge matematica dell'astro — l'*Epinomide* parla effettivamente di una funzione legislatrice [1]) della volontà astrale — e la materia inerte con l'inserzione di analogie psicofisiche in senso antropomorfico. Siamo dunque ora in grado di vedere come l'ipotesi dell'etere non sia stata avanzata, in origine, allo scopo di spiegare il moto celeste in virtù della costituzione naturale dei corpi astrali, ma bensì per altre riflessioni. L'ipotesi dell'etere sussisteva prima ancora che ad esso fosse attribuita la proprietà del moto circolare. Essa fu evidentemente occasionata dai nuovi calcoli esatti della scuola di Eudosso e di Filippo di Opunte circa la grandezza e la distanza del sole e della luna e degli altri corpi celesti. L'antica concezione fisica, asserente che la parte superiore dello spazio cosmico era costituita per intero di fuoco, non poteva ormai più reggere, giacchè per la piccolezza della terra e per l'infinita estensione dello spazio cosmico l'equilibrata proporzione degli elementi sarebbe stata turbata dalla massa del fuoco, e anzi tutti

---

non poteva non far cadere insieme anche la dottrina delle anime immanenti negli astri.

[1]) *Epin.*, 982 B ἄρχουσα ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ (*scil.* ἡ ψυχῆς ἀνάγκη νοῦν κεκτημένης).

gli altri elementi sarebbero stati distrutti da esso. Le nuove scoperte avrebbero quindi abbattuto la teoria della trasformazione reciproca degli elementi, e con essa una delle basi della cosmologia allora in onore [1]). Più tardi, Aristotele costruì sulla stessa ipotesi dell'etere una fisica cosmica senza anime astrali ed aggiunte mitiche. Nel primo libro del *De caelo*, che s'inizia efficacemente con la nuova teoria dell'etere, troviamo ora ampiamente sviluppata questa concezione posteriore: ma non dovrebb'essere troppo audace il ritenere che questo corso di lezioni sia stato più tardi rielaborato da Aristotele e nel suo nucleo fondamentale risalga al periodo in cui l'ipotesi dell'etere era ancora nuova. Con ciò quadra anche il fatto che il suo contenuto è costituito quasi esclusivamente dalla esposizione e dalla critica della tarda cosmologia platonica, e manifesta talora un'intonazione ancora pienamente teologica, ampie parti di esso essendo addirittura ricavate alla lettera dal terzo libro Περὶ φιλοσοφίας.

La dottrina delle divinità astrali e della natura divina del cosmo, cioè del cielo, che solo nel dialogo aristotelico raggiunse la sua piena elaborazione, è, al pari della cosmologia platonica, l'espressione duratura del grande influsso spirituale esercitato sul mondo filosofico del quarto secolo dalle scoperte dell'astronomia più recente. L'ipotesi della circolarità e completa regolarità delle orbite dei pianeti e del ritorno periodico dell'originaria disposizione degli astri nel grande anno cosmico [2]) illu-

---

[1]) Arist., *meteor.*, A 3, 339 b 2 segg., e specialmente 340 a 1 segg.

[2]) Quanto al framm. 25 di Aristotele, in cui si parla del « grande anno », è però, certo, difficile che abbia ragione il Rose, quando lo annovera tra i resti del dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Infatti Tacito (*Dial.*, 16, 10 segg.) attesta che esso era citato da Cicerone nell'*Ortensio*, ed è verosimile che questi l'avesse attinto alla sua fonte principale, il *Protreptico* aristotelico. Ma il problema della pertinenza

minava della luce più sorprendente il fondamentale concetto platonico della signoria ordinatrice che lo spirito esercitava sui fenomeni materiali del mondo sensibile, e apriva la via a fecondi rapporti tra filosofia e indagine sperimentale. Il primo grandioso tentativo di spiegare il « dominio della ragione » sulla materia è costituito dalla dottrina delle anime astrali, la quale invero procede molto al di là delle esigenze d'interpretazione proprie della scienza naturale, ma d'altro lato schiude, col suo mito dell'anima, nuove e insospettate fonti all'intuizione filosofica dell'universo. È chiaro che per Platone aveva importanza prevalente, in questa dottrina, l'elemento mitico-spiritualistico, mentre il giovane Aristotele inclinava ad essa piuttosto per il fatto che la speculazione, i cui insolubili problemi non potevano in ogni modo essere scansati indefinitamente dallo spirito umano, poteva in questo caso appoggiarsi a dati di fatto sicuri, se anche ammettenti più di una interpretazione. Così la concezione è, nel suo contenuto, eguale in entrambi, ma nel rigoroso contesto delle argomentazioni aristoteliche vibra uno spirito scientifico nuovo, che considera anche il mito, pur traboccante di valori sentimentali, come semplice oggetto di ricerca metodica, e che si manifesta anzitutto nel gusto, addirittura insaziabile, per le dimostrazioni. Se si leggono le stesse cose nell'esposizione dell'*Epinomide*, che compiacendosi, con unzione mistica, del religioso e del misterioso accetta con piena passività dogmatica la dottrina platonica del cielo e se ne entusiasma crassamente, si avverte in modo anche più chiaro come di fronte al mito platonico sussistesse l'unica alternativa della ripetizione scolastica o della traduzione scientifico-critica. Platone stesso ha compreso in tal modo sè

---

del frammento all'una o all'altra opera non ha per noi, in questo caso, importanza.

medesimo, e ha dato ai suoi scolari il diritto di applicare al mito tale criterio realistico, quando lo ha presentato come ipotesi accanto ad altre ugualmente possibili [1]. Ma quale grande pensatore ha inteso esattamente sè stesso? Assolutamente priva di intelligenza è anche la vecchia disputa, se Aristotele abbia capito Platone. Egli lotta con lui, stando apparentemente sullo stesso piano, per raggiungere una miglior conoscenza; ma non lo supera contraddicendolo, bensì imponendo il sigillo della propria natura ad ogni elemento platonico con cui venga in contatto.

Ciò può esser detto anche della seconda parte principale del dialogo, cioè della sua filosofia della religione. In quest'opera infatti Aristotele non era soltanto il creatore della teologia ellenistica [2], ma anche l'iniziatore di un tipo di considerazione, intimamente comprensivo e

---

[1]) Plat., *Leg.*, X 898 E.

[2]) Dal punto di vista del contenuto, ciò che sotto questo nome assume in Aristotele il carattere di disciplina indipendente procede in realtà dalla tarda cosmologia platonica. Ma nella sua elevazione a scienza speciale si manifesta un'intensa concentrazione dello spirito sul problema del concetto di Dio, che è qualcosa di affatto nuovo e che segna un momento decisivo per la storia della filosofia ellenistica. La teologia aristotelica serve poi di fondamento alle ulteriori costruzioni di quella stoica. Nella sua tendenza monistica questa abbandona, sì, il Dio trascendente di Aristotele: ma per valutare l'influsso della concezione aristotelica ha importanza decisiva non la coincidenza di contenuto, ma tutto l'atteggiamento interiore della nuova età rispetto al problema teologico, e il posto che gli vien fatto al centro dell'intero sistema della filosofia. Dal punto di vista del contenuto la teologia aristotelica, con la sua brusca distinzione del Dio supremo dalle divinità astrali, giunge ad esercitare piena efficacia solo verso l'inizio dell'era cristiana. Questa età aspirava a un *deus exsuperantissimus*, che troneggiando, in sublime lontananza ed altezza, al di sopra degli astri, dirigesse invisibile il mondo. Aristotele cominciò a reagire energicamente sul platonismo, e si collegò in parte a motivi della religiosità orientale e in parte alla cosiddetta teologia negativa, nella quale culminava l'esperienza di Dio propria dell'Oriente ellenistico, tanto cristiano quanto pagano.

nello stesso tempo oggettivo, dell'esperienza religiosa, che l'antichità non sapeva ancora designare con alcun nome specifico, nè assegnare ad alcuna disciplina filosofica autonoma a fianco della metafisica. Solo più tardi essa si è resa indipendente, sotto il nome di filosofia della religione. Anche questo aspetto, d'importanza incommensurabile per la storia dello spirito, della personalità giovanile di Aristotele è rimasto sinora ignorato o trascurato, forse perchè si sarebbe alterata l'immagine, ormai convenzionalmente fissata, del metafisico e intellettualista puramente concettuale quando fosse venuto in chiaro che al disotto del lavoro dialettico del suo intelletto stava l'interiore impulso di una viva religione, penetrante e animante tutti i pori dell'organismo logico della sua filosofia. La storia della filosofia della religione, nel senso moderno della parola, deve prender le mosse dai sofisti, e dai loro primi grandi tentativi di spiegare psicologicamente l'essenza e l'origine della religione. Ma il razionalismo può percorrer sempre tale via solo per breve tratto, mancandogli, per i fenomeni della vita religiosa, l'organo adeguato di percezione. Al suo periodo classico la filosofia della religione giunge solo col giovane Aristotele e con la tarda Accademia platonica. Ivi sussistevano entrambe le condizioni essenziali per uno studio della religione, il quale avesse insieme capacità di adeguazione psicologica e fecondità religiosa: una raffinata sensibilità teoretica per tutti i fenomeni dello spirito vi s'incontrava infatti con l'atteggiamento di mistica devozione, nato dalla fantasia mitopoietica e simbolica di Platone e aprente la via a nuove esperienze religiose, che contraddistingueva quella comunità, compenetrata da un sentimento rivoluzionario per tutti i valori della vita. Sta il fatto, per quanto la comune storia della filosofia possa ignorarlo, che quasi tutto il contenuto ideale della posteriore ed odierna filosofia della religione è derivato

proprio da questo ambiente. Il problema che a questi pensatori si presenta è anzitutto quello delle basi teoretiche e delle fonti naturali dell' interiore certezza circa le cose della religione: cioè, in una parola, il problema della realtà del divino. Per la coscienza religiosa ingenua questo non è neppure un problema: tale diventa solo con la dissoluzione della fede popolare e con la particolare presa di posizione della scienza rispetto al mondo intuitivo della religione. Comincia l'età delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Infatti, dopo la rapida estinzione del vittorioso entusiasmo che animava la critica par la propria opera di dissoluzione razionalistica, il sentimento religioso, cacciato in esilio e tuttavia ineliminabile, cerca aiuto ed appoggio presso il suo stesso vincitore. Le dimostrazioni senofontee dell'esistenza di Dio sono nate da questa esigenza razionalistica. Per Platone un atteggiamento oggettivamente teoretico di critica religiosa, nei riguardi del problema di Dio, non aveva ragion d'essere in tutto il periodo culminante della sua attività. Egli stesso era un creatore di nuovi mondi, ai quali si poteva accedere solo in atto di contemplazione devota. L'idea del bene non forniva allo stato platonico soltanto uno scopo eterno, ma diveniva per esso anche il simbolo di un nuovo sentimento di Dio. Era, essa stessa, religione. Con la filosofia platonica la religione entrava così nello stadio speculativo e la scienza in quello dell'ideologia religiosa. Solo nel più tardo periodo dell'attività platonica appare la riflessione sulle radici della fede, e sulla sua conciliabilità con la scienza della natura. La priorità dell'anima rispetto al corpo e quella dello spirito e della legge ordinatrice rispetto alla materia cieca sono i concetti dominanti nella teologia del vecchio Platone. Il concetto meccanico-causale della natura, proprio della fisica ionica. cede il passo a una con-

cezione che deduce tutto da forze psichiche, e per la quale, ancora una volta, « tutto è pieno di Dei » [1]).

La vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio appare per la prima volta nella filosofia del giovane Aristotele. Nel terzo libro Περὶ φιλοσοφίας egli dedusse per primo l'esistenza di un essere supremo mercè argomenti di rigorosa forma sillogistica, e diede con ciò al problema quella formulazione spiccatamente apodittica, che spronò l'acume dei filosofi religiosi di tutti i secoli posteriori a render visibile, anche all'occhio dell'intelletto, l'ineffabile esperienza del trascendente. « Si può ritenere che in ogni dominio nel quale vi è una gerarchia di gradi, e quindi una maggiore o minore vicinanza alla perfezione, sussiste di necessità anche qualcosa di assolutamente perfetto. Ora, giacchè in tutto ciò che esiste si manifesta una tale gradazione di cose più o meno perfette, sussiste dunque anche un ente di assoluta superiorità e perfezione, e questo potrebb' essere Dio » [2]). C' imbattiamo qui nel germe dell'argomento ontologico, che però, conforme allo spirito della fisica aristotelica, è connesso con quello teleologico. In ogni serie di oggetti confrontabili, di diverso valore graduale, si dà un massimo e perfettissimo, anche quando non si tratti di progressioni semplicemente pensate, ma dei gradi di perfezione dell'esistente, Nella natura, che per Aristotele è forma operante dall'interno e finalità creatrice, tutto è graduazione, rapporto di una realtà inferiore con una realtà superiore e dominante. Questo ordinamento teleologico è per lui una legge naturale empiricamente dimostrabile. C' è dunque, nel regno di ciò che esiste, cioè delle reali forme della natura, un ente perfettissimo, che naturalmente de-

[1]) Plat., *Leg.*, X 899 B, *Epin.*, 991 D.
[2]) Framm. 16 R. Nei grandi pensatori della Scolastica la dimostrazione ricompare col nome di *argumentum ex gradibus.*

v' essere anche forma reale e che, come suprema causa finale, è principio di ogni altra esistenza. In questo senso va intesa la conclusione che l' essere perfettissimo potrebb' essere identico alla divinità. In seno alla concezione aristotelica della natura come rigorosa gerarchia di forme l'argomentazione serba la sua validità e si tien lontana dall'errore, in cui s' incorse più tardi, di concepire l'essere dell'ente perfettissimo come un predicato già contenuto nel concetto della perfezione, e quindi ricavabile da tale concetto per via puramente analitica, senza il sussidio dell'esperienza. La forma di tutte le forme reali dev' essere essa stessa necessariamente reale. Identificandola con la divinità, Aristotele non dimostra naturalmente la realtà dell'intuizione popolare di Dio, ma dà a questa grandezza, soggetta come ogni realtà umana alla vicenda del divenire, un nuovo significato, conforme allo spirito dell'interpretazione teleologica del mondo. Accanto a questo argomento non saranno mancate nel dialogo anche le altre prove, a noi note dai trattati, derivate dall'eternità del movimento e dalla necessità di porre un termine alla serie delle cause per evitare il suo processo all'infinito. Era il primo grandioso tentativo di risolvere il problema di Dio sul fondamento di una salda interpretazione sistematica della natura e mercè argomentazioni dialetticamente rigorose. Di fronte a questo problema stava Aristotele, ma solo il più grande costruttore logico di tutti i tempi poteva avere il coraggio di relegare l'intero risultato del suo enorme sforzo in quelle semplici proposizioni. Ciò non significa, d'altronde, che sia permesso di astrarle dal contesto della critica aristotelica e di considerarle per sé. Esse costituiscono la conclusione necessaria di un sistema naturalistico fondato sul principio della gerarchia delle forme ed elaborato sino agli estremi particolari, e ci assicurano che la fisica era già compiuta nei suoi tratti fondamen-

tali quando Aristotele compose il dialogo. Essa nacque perciò quando il suo autore si trovava ancora nell'ambiente dell'Accademia.

Ma Aristotele, nella sua opera, si occupava anche delle fonti psicologiche della fede in Dio, e non per fredda curiosità scientifica, ma bensì per far rivivere anche ad altri un'esperienza che egli stesso aveva compiuta. Avvertiva, cioè, chiaramente come anche la più geniale logica non giunga mai a quell'irresistibile forza della persuasione interiore, che nasce dal demonico presentimento dell'anima [1]). Nessun uomo dell'antichità ha detto circa l'esperienza interiore e sentimentale della vita religiosa, parole più belle e profonde di quelle pronunciate da Aristotele in questi anni, in cui il problema religioso era ancora al centro del suo pensiero. Quando, nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, si accingeva a trattare della divinità degli astri, egli parlava del sentimento di venerazione che si prova per ciò che è più alto dell'uomo. E nel raccoglimento interiore riconosceva l'essenza di ogni devozione religiosa [2]). Come noi osiamo di entrare in un tempio solo con animo raccolto, così, egli esortava, dobbiamo accedere devotamente anche al tempio del cosmo, se indaghiamo gli astri e la loro natura. Queste parole avevan certo lo scopo di preparare il terreno per l'accusa di ateismo, che poi dirigeva contro i negatori della divi-

---

[1]) Anche in *de caelo*, B 1, 284 b 3 egli parla del concorso di speculazione scientifica ed interna intuizione di Dio, basata sull'immediato sentimento (μαντεία περὶ τὸν θεόν): distinguendo, quindi, chiaramente l'una cosa dall'altra. Platone fu probabilmente il primo che trasformò il concetto del μαντεύεσθαι interiore, già usato dai poeti per designare la previsione di eventi esterni, dandogli il senso filosofico di un'intuizione non di cose future, ma di celate e profonde relazioni e connessioni della realtà. E Aristotele fu il primo, infine, che lo riferì al problema del rapporto di scienza e fede, e del sapere e dell'intuire fece due forme, reciprocamente commensurabili e cooperanti, della coscienza religiosa.

[2]) Framm. 14 R.

nità e indistruttibilità del cielo e delle stelle [1]). Alla fine del suo scritto *Sulla preghiera* era detto: Dio è spirito, se non è qualcosa di più alto che lo spirito. Quale significato poteva avere una trattazione sulla preghiera, se non quello di dimostrare come non apparisse indegno di un filosofo l'accostarsi pregando alla divinità, quando si riflettesse che Dio è spirito o più che spirito, e che solo nello spirito un mortale giunge alla sua sfera? [2]). Nè Kant nè Schleiermacher hanno segnato i confini che separano scienza e fede, intelletto e sentimento con maggior nettezza di quanto abbia fatto l'autore delle dimostrazioni speculative dell'esistenza di Dio con la sua classica sentenza: « chi subisce l'iniziazione non deve apprender nulla con l'intelletto (μαθεῖν) ma bensì vivere un'esperienza interiore (παθεῖν), e così entrare in una certa disposizione d'animo, dato che di tale disposizione egli sia capace » [3]). Non è un caso che la formulazione di questa così importante verità si ricolleghi alla religione misteriosofica. Nel culto degli antichi Dei faceva difetto quella relazione personale del devoto con la divinità, che i misteri ponevano invece in primo piano già col loro esclusivismo, e che traeva alimento dalla gerarchia delle iniziazioni e dalla distinzione del fervore con cui i singoli credenti le ricevevano. Ma era appunto questo fattore psichico, e non il « significato spirituale » del loro

---

[1]) Cfr. sopra, p. 183.

[2]) Arist., framm. 49 R. L'energico rilievo dato alla trascendenza di Dio al termine di uno scritto « sulla preghiera » deve logicamente aver avuto per scopo l'applicazione di tale verità al problema del modo in cui convenisse pregare. L'idea della preghiera compiuta in spirito e verità risponde a un'esigenza sorta in seno all'ambiente platonico, mercè la quale lo spirito filosofico dell'Attica ha ridato la religione all'uomo del quarto secolo. Che il vangelo giovanneo (4,24) abbia modificato il suo contenuto, sostituendo al νοῦς il πνεῦμα (certo senza conoscenza letteraria di Aristotele) non toglie nulla al significato che questo fatto ha per la storia dello spirito.

[3]) Framm. 15 R.

contenuto, a determinare l'appassionato interesse che ogni vivo ambiente religioso nutrì pei misteri sin dalla fine del quinto secolo. Come è frequente il caso che solo la lingua e la simbolica dei misteri dian forma e colore, in Platone e nelle opere giovanili di Aristotele, all'espressione del nuovo sentimento religioso! La nozione, acquistata nei misteri, che la religione è possibile pel filosofo solo come devozione e venerazione personale, come esperienza di una natura a ciò particolarmente sensibile, come commercio spirituale dell'anima con Dio, apre senz'altro l'era del dominio di un nuovo spirito religioso. Inestimabile è l'influenza che questi concetti esercitarono sull'ellenismo e sulla religione spiritualistica che vi si veniva formando.

Aristotele deduce la certezza soggettiva dell'esistenza di Dio da due fonti: dall'esperienza del potere demonico dell'anima, la quale, negli istanti in cui si libera dall'elemento corporeo, cioè nel sonno o nell'imminenza della morte, attinge la sua « vera natura » e spinge il suo occhio veggente attraverso l'avvenire, e dalla contemplazione del cielo stellato [1]). Questa deduzione non è da intendere in senso storico: essa non concerne gli uomini delle età primitive, ma bensì include in sè i due grandi miracoli che la semplice cognizione intellettiva degli intenditori non riesce a spiegare, e che permangono come residui irriducibili di fronte alle analisi del razionalismo naturalistico. Nell' Accademia era sempre stato vivo l'interesse per la mantica e per la parte irrazionale ed oscura della vita psichica; e da essa traeva anche origine la fervida esperienza della religiosità cosmica. Non altro che il sentimento religioso del mondo, vissuto dall'ambiente platonico, era ciò che Aristotele chiudeva qui in una formula. Anche questa si ricollega d'altronde a

[1]) Framm. 10 R.

Platone come a suo modello. Le *Leggi* deducono la fede in Dio dalle stesse due fonti, e cioè dall'essenza eternamente rinnovantesi (ἀέναος οὐσία) della vita psichica e dalla contemplazione dell'immutabile ordinamento degli astri [1]). Nessun'altra formula avrebbe potuto meglio esprimere il contenuto religioso del platonismo, nella sua verità superiore al tempo e libera di ogni mutevole elemento dogmatico. Nella storia dello spirito essa ricompare, in sempre nuove manifestazioni, come simbolo dell'estrema ed inattaccabile posizione dello spirito di fronte al disperato assalto della materia e del caso. Si rammentino le parole di Kant nella conclusione della *Critica della ragion pratica*: due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupi di esse: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me. La trasformazione del primo motivo, cioè dell'eterna essenza dell'anima, secondo l'espressione platonica, nella legge morale è caratteristica per la differenza dello spirito kantiano da quello platonico, per quanto la prima origine di tale modificazione sia da far risalire ad influsso stoico. Certo, Kant non lo dice, ma nelle sue parole si avverte chiaramente che « ammirazione e venerazione » sono di natura religiosa, e che in origine esse erano citate addirittura come fonti della fede nell'esistenza e nell'azione della divinità.

Anche in Aristotele si ritrova immutato il secondo argomento, mentre in luogo del primo, e cioè del miracolo della vita psichica universalmente considerata, sono poste le energie chiaroveggenti, che dormono nel fondo dell'anima e che si destano solo quand'essa si libera dal corpo. Questa concezione dell'anima è platonica. Anche il riconoscimento realistico di fenomeni occulti, inacces-

[1]) Plat., *Leg.*, XII 966 D

sibili alla scienza, contraddice alla posteriore opinione di Aristotele, che nello scritto circa i sogni combatte ampiamente simili concezioni[1]). Si vuol forse vedere anche in tutto ciò soltanto una concessione allo stile dialogico? Ma la posizione rispetto al problema della mantica è identica a quella che si manifesta nell' *Eudemo*. Nulla mostra più chiaramente quanto profonde siano le radici che Aristotele affonda nel terreno dello spiritualismo come il fatto che egli, ancora per un certo periodo dopo l'abbandono della dottrina delle idee, tenga fermo al concetto platonico dell' anima e insieme con esso, senza dubbio, anche alla dottrina dell'immortalità. Anche Posidonio la considerò sottintesa nelle parole di questo passo [2]). E l'idea delle due fonti della fede in Dio

[1]) In Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, 1, 462 b 20, Aristotele nega l'esistenza di sogni veritieri, inviati dalla divinità: cfr. 463 b 12. Invece Plat., *Tim.*, 71 A-E e *Epin.*, 985 C sono allo stesso livello di Περὶ φιλοσοφίας, framm. 10.

[2]) Posidonio ha accolto il passo relativo alla facoltà chiaroveggente dell'anima (framm. 10) nel suo scritto *Sulla mantica*, che Cicerone ha posto a base della sua trattazione in *de div.*, I, 63, come del resto anche molte altre volte nel corso di tale opera.

| Sext. Emp., *adv. phys.*, I 20-21 (395-6) | Cic., *de div.*, I 63. |
| --- | --- |
| Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι . . . . . . . . . . . . . ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. (21) ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαν- | (63) *cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet.... itaque appropinquante morte multo est divinior.* (64) *divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat* P o s i d o n i u s, *quod adfert....* |

fu parimenti attinta a questo dialogo dalla Stoa: così, quando Cleante la pone sullo stesso piano delle ipotesi di Prodico e di Democrito circa l'origine della religione, dimostra di averla interpretata erroneamente in senso storico[1]).

Il grande influsso che lo scritto aristotelico esercitò sull'ellenismo è dimostrato anche dal celebre passo, ripetuto in tutte le teologie stoiche, che si è conservato in Cicerone e che appartiene certamente alla dimostrazione dell'esistenza di Dio data nel terzo libro Περὶ φιλοσοφίας[2]). Per l'energia suggestiva, con la quale esso esprime l'irresistibile esperienza del carattere divino del cosmo, il passo merita intera lettura. « Se ci fossero degli uomini, i quali avessero sempre abitato sotto la terra in buone e splendide dimore, adorne di statue e pitture e fornite di tutte quelle cose di cui abbondano coloro che si stimano felici; se essi non fossero però mai saliti sulla terra e avessero solo sentito parlare dell'esistenza di una certa natura e potenza divina, e dopo qualche tempo, spalancatasi la terra, fossero potuti uscire da quelle loro

---

ται· πεποίηκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγορεύοντα περὶ τῆς Ἕκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἕκτορα περὶ τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς.

*ex quo et illud est... et Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat.*

Le parole aristoteliche προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα sono state riprese da Posidonio nella sua definizione della mantica: *praesensio et praedictio futuri.* Il numero degli esempî è stato da lui accresciuto con l'aiuto della sua ricca, e subito riconoscibile, erudizione. Tra essi non manca quello del sogno di Eudemo (53); e Platone, i Pitagorici, Eraclide Pontico sono stati, secondo quanto era da aspettarsi, tenuti presenti in modo particolare (49; 60-62). Anche qui Posidonio si mostra fortemente influenzato dall'opera giovanile di Aristotele.

[1]) Cleante, presso Cic., *de nat. deor.*, II 5, 13 (framm. 528 Arnim) determina quattro motivi della « genesi » della fede in Dio: il primo e il quarto derivano dall'aristotelico Περὶ φιλοσοφίας, gli altri due da Democrito e Prodico.

[2]) Framm. 12 R.

dimore e pervenire nei luoghi che noi abitiamo; quando ad un tratto avessero veduto la terra e il mare e il cielo, e avvertita la grandezza delle nubi e la forza dei venti, e scorto il sole, e insieme con la sua grandezza e bellezza avessero conosciuta l'attività con la quale, diffondendo la luce per tutto il cielo, esso produce il giorno; se poi, oscurata la terra dalla notte, scorgessero il cielo tutto trapunto e adorno d' astri, e le fasi della luna crescente e calante, e le nascite e i tramonti e le orbite immutabilmente fissate per l'eternità di tutti questi corpi celesti: se essi scorgessero tutto ciò, riterrebbero certo che gli dei esistono e che tanta grandezza è tutta opera loro ».

La prima cosa che colpisce, qui, è l'intrinseco riferimento alla comparazione della caverna contenuta nella *Repubblica* platonica. Questa fornisce una grandiosa rappresentazione intuitiva all'esperienza fondamentale della filosofia platonica, e cioè alla trasvalutazione del mondo visibile in mondo di mere ombre e alla contemplazione del vero essere, la quale separa il filosofo, nella sua solitudine, dai propri fratelli. Nella comparazione aristotelica spira invece un nuovo sentimento nel mondo. I suoi uomini non hanno vissuto nelle caverne: sono uomini moderni, sazî di civiltà e deformati da essa, che come talpe si seppelliscono nel lusso privo di luce e d'anima, cercandovi la loro dubbia felicità. Egli immagina che un giorno salgano alla luce e contemplino lo spettacolo che egli stesso scorge: l'incommensurabile prodigio della realtà, la divina costruzione e animazione del mondo. Egli insegna loro a contemplare non un sopramondo, ma quella stessa realtà che a tutti è visibile e che tuttavia nessuno vede. Aristotele è consapevole di essere il primo tra i Greci che contempli il mondo reale con gli occhi di Platone. Un simbolo di tale sua concezione della propria missione storica è costituito dalla premeditata

trasformazione dell'immagine platonica. Ciò che egli ha da sostituire al mondo delle idee è la considerazione religiosa del cosmo, la quale contempla il prodigio delle sue forme e disposizioni e conduce al presentimento del suo reggitore divino.

All'*Epinomide*, che in modo egualmente deciso riconduce il problema teologico nel centro della filosofia, noi dobbiamo la conoscenza della tenace opposizione, con la quale queste alte speculazioni furono accolte tra i Greci. Secondo la concezione popolare greca la conoscenza della divinità, la gnosi degli Orientali, è per il mortale qualcosa di precluso in eterno, e il disperato indagatore, che tende a impossessarsi del frutto proibito, è un uomo infelice. Anche Aristotele, nell'inizio della *Metafisica*, biasima la ben radicata avversione degli Elleni alla eccessiva curiosità (περιεργία) del pensiero che si spinge audacemente troppo in alto. Più volte egli combatte la massima dell'antica saggezza ellenica, che il mortale debba avere animo mortale, ed esorta, con profonda commozione, a vivere sul piano dell'eterno [1]). In linea di principio, la teologia diventò possibile pei Greci solo quando la scoperta delle leggi celesti condusse all'ammissione delle anime astrali, e quando sicure conoscenze circa gli « Dei visibili » aprirono la strada a una teologia basata sull' esperienza, secondo l'esatto metodo scientifico dell'astronomia. A ciò si aggiunse l'influsso orientale, secondo quel che dice l'*Epinomide* e che altre testimonianze confermano. Il socratico « conosci te stesso », mo-

---

[1]) *Epin.*, 988 A τόδε δὲ μηδείς ποτε φοβηθῇ τῶν Ἑλλήνων, ὡς οὐ χρὴ περὶ τὰ θεῖά ποτε πραγματεύεσθαι θνητοὺς ὄντας, πᾶν δὲ τούτῳ διανοηθῆναι τοὐναντίον. In 988 B il θεῖον è ἄνευ φθόνου. Gli stessi concetti tornano, con risonanze verbali, in Arist., *Metaph.* 982 b 28 segg., e cfr. anche *Eth. Nic.*, K 7, 1177 b 31 οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας (p. es. Epicharm., framm. 20 Diels; Eurip., *Bacch.*, 395; 427 segg.) ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.

tivo essenziale della saggezza apollinea, si convertì allora nel suo opposto. Nella sua *Vita di Socrate*, il peripatetico Aristosseno narrava come un Indiano si fosse incontrato in Atene con Socrate e lo avesse interrogato circa la sua filosofia. Avendogli Socrate risposto che cercava di comprendere la vita umana, l'Indiano gli prospettò la vanità di tale intrapresa, non potendo l'uomo conoscere sé stesso senza aver prima conosciuto Dio [1]. Ciò ha l'aria apocrifa, ma tuttavia non fa che esprimere in forma leggendaria l'opinione generale della tarda Accademia, sintetizzata dall'*Epinomide* nel suo programma di riforma religiosa. Secondo questo programma, la dottrina astrale e la teologia dell'Oriente doveva esser fusa con la religione ellenico-delfica, affinchè fosse promosso il progresso religioso del mondo greco [2]. Stando all'opi-

---

[1]) Aristoxen., framm. 31 Mueller. Della presenza dell'Indiano ad Atene parla anche il frammento di Aristotele (32 Rose) conservato in Diogene Laerzio, II 45, che, se fosse autentico, potrebb'essere ascritto solo al primo libro Περὶ φιλοσοφίας. Ma il Rose ha avuto buone ragioni ad annoverarlo tra i resti dello spurio Μαγικός, perchè il suo contenuto non conviene ad Aristotele. La massima affinità con la teologia attribuita al presunto Indiano, e in realtà propria della più tarda fase del pensiero platonico, s' incontra nel *Protreptico* aristotelico (la cui esigenza di una conoscenza di Dio come fondamento dell'attività umana sopravvive in *Eth. Eud.*, Θ 3, 1249 b 13-21) e nell'*Alcibiade maggiore*, che P. Friedländer (*Der grosse Alcibiades ein Weg zu Plato*, Bonn 1921) ha di recente tentato di dimostrare autentico, assegnandolo alla giovinezza di Platone. Il dialogo culmina nella tesi, trattata in modo minuzioso ed alquanto scolastico, che l'esortazione delfica Γνῶθι σεαυτόν è realizzabile solo nell'intuizione che il νοῦς raggiunge di sè stesso rispecchiandosi nella conoscenza di Dio (*Alc.*, 132 E-133 C). Quest'ultima diviene con ciò il vero e proprio centro, in cui convergono tutti i problemi etici, politici e pedagogici, che la scuola di Platone aveva ereditati da Socrate. La medesima riduzione di tutte le questioni morali, dell'εὐδαιμονία e dell'ἀρετή, alla conoscenza di Dio è sostenuta anche dall'*Epinomide*. L'*Alcibiade* è evidentemente un tentativo, compiuto da uno scolaro di Platone all'incirca nello stesso periodo in cui nacquero gli altri scritti ricordati, di applicare la teologia ai problemi della filosofia giovanile di Platone e di fondarli su un saldo principio dogmatico, cioè sulla mistica della tarda dottrina platonica del νοῦς.

[2]) *Epin.*, 987 D-988 A.

nione dell'autore, che evidentemente manifesta la tendenza dominante nell'Accademia (giacchè è improbabile che egli, a conclusione delle *Leggi* platoniche, esponga soltanto aspirazioni personali) la via che conduce a tale meta è quella della mistica. Al pari di lui e di tutti gli Accademici, Aristotele è stato invero sempre dell'opinione che la *cognitio Dei* sia concepibile solo come autocoscienza della divinità medesima. Egli descrive questo processo come qualcosa di eccezionale, soverchiante la misura umana. Il soggetto della conoscenza è lo spirito che penetra in noi, e che perciò vien detto θύραθεν εἰσιών e τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν: è per sua opera che in noi interviene la conoscenza di Dio. L'autore dell' *Epinomide* parla addirittura della partecipazione del singolo contemplante all'unico spirito, mentre Aristotele insiste tuttavia più sulla trascendenza di Dio che sulla sua unificazione con lo spirito umano[1]). Essenziale in ogni modo, per la comprensione dell' influsso che il suo pensiero ha esercitato storicamente, resta il fatto che Aristotele abbia respirato per lunghi anni in tale atmosfera, e che in essa sia nata la sua metafisica, per quanto grande dal punto di vista logico sia stata poi l'evoluzione di essa rispetto al primitivo punto di partenza. La giustificazione del tributo d'onori divini alle stelle, non confinate nei limiti di alcun paese o di alcuna nazione ma illuminanti tutti i popoli della terra [2]), e alla trascendente divinità celeste, che su di esse troneggia, inaugura l'epoca dell'universalismo religioso e filosofico. In tal modo, come un fiume placa la sua ultima onda nel mare, la cultura attica sfocia in quella cosmopolitica dell'ellenismo.

---

[1]) In *Metaph.*, A 2, 983 a 5-11 la conoscenza che si ha di Dio è identificata con la conoscenza che ha Dio; e per l'unificazione dello spirito umano con quello divino cfr. *Epin.*, 986 D.
[2]) *Epin.*, 984 A.

## III.

## LA PRIMA METAFISICA

### 1. — Il problema.

L'importanza del dialogo Περὶ φιλοσοφίας non è esaurita dal fatto che mercè esso è stato possibile, come si è visto, richiamare in vita il tratto della biografia aristotelica che separa il periodo dell'Accademia da quello del Liceo. Esso ci permette infatti di fissare un primo punto fermo per ricostruire lo sviluppo della visione aristotelica del mondo e per analizzare, da un angolo visuale storicamente esatto, la *Metafisica*. Le opere giovanili stanno ancora su un piano affatto diverso da quello di tale trattato; ma qual'è la posizione che in rapporto ad esso manifesta la dottrina del classico dialogo in cui era pubblicamente compiuto il distacco da Platone? Non possiamo, naturalmente, trasferir senz'altro le conclusioni dell'analisi dei frammenti nell'interpretazione dei testi della *Metafisica*, che sono invero anch'essi frammentari, ma in ogni modo incomparabilmente più completi. Ma se l'analisi della *Metafisica* ci conduce di per se stessa sulle medesime tracce, ecco che la ricostruita fisionomia del dialogo acquista per noi importanza anche per questo aspetto.

I concetti fondamentali della *Metafisica* erano senza

dubbio già saldi nel pensiero di Aristotele al tempo della sua composizione del dialogo. Pur se sapessimo soltanto che vi era professata la dottrina del motore immobile, saremmo per ciò già certi che esso doveva presupporre il concetto aristotelico di sostanza, con quelli di materia e forma, potenza e atto. Anche le tre serie di indagini, in cui si distingueva l'architettura del dialogo (e cioè la ricerca storica, la critica delle idee e la costruzione speculativo-teologica) si ritrovano nella *Metafisica*, la prima nel primo libro, la seconda nei libri finali e qua e là in tutta l'opera, la terza nel libro Λ. Più difficile è decidere in che misura abbiano avuto corrispondenza nel dialogo i cosiddetti libri principali della *Metafisica*, che trattano della dottrina della sostanza, della potenza e dell'atto. O Aristotele (si potrebbe pensare) ha considerato queste ricerche troppo astruse ed esoteriche per la pubblicazione, o è solo il caso che non ci ha conservato nessun frammento di questa parte. In ogni modo esse non avrebbero potuto occupare nel dialogo uno spazio così vasto come quello conquistato nella *Metafisica*, nella quale, specialmente se non si tien conto dell'introduzione (A-E), esse soverchiano di gran lunga tutto il resto. Viceversa la teologia era esposta in modo assai più ampio che nel libro Λ giacchè dalle testimonianze che ad essa si riferiscono apprendiamo molte cose, di cui non avremmo idea se conoscessimo soltanto la *Metafisica*. La dottrina delle anime astrali ci trasferisce senz'altro in una fase più antica di sviluppo. È molto probabile che se possedessimo maggior parte del dialogo, la differenza si manifesterebbe ancora più notevole. Ciò parrebbe costituire una prova della tarda composizione della *Metafisica*, che dovrebbe allora essere ascritta all'ultimo periodo dell'attività aristotelica. E ciò si accorderebbe pienamente con la comune opinione, giacchè fin dai tempi dell'impero romano è convinzione diffusa che la *Meta-*

*fisica* sia opera del vecchio Aristotele, da lui lasciata incompiuta alla sua morte.

Il quadro delle cose cambia per altro completamente quando si tenga conto dei risultati ottenuti dall'analisi della *Metafisica*. La genesi del libro che reca tale nome assume in questo senso importanza per l'interpretazione della genesi della stessa speculazione metafisica [1]. Non è lecito considerare come unità i brani raccolti nel *corpus metaphysicum*, e di porre a base del loro confronto una categoria comune, ottenuta facendo la media di elementi affatto eterogenei. Come ho dimostrato altrove, l'analisi conduce per ragioni interne ad ammettere stratificazioni di diversa età, e la tradizione conferma che la silloge, che oggi ci si presenta col nome di *Metafisica*, è stata messa insieme solo dopo la morte del filosofo. Certo, le indagini si limitavano finora alla storia del testo della *Metafisica* in quanto essa si svolse dopo la morte di Aristotele, e cioè alla fortuna libraria della sua eredità scientifica. La descrizione di tale storia costituiva senza dubbio il primo passo da fare. Ma essa aveva importanza immediata solo per la storia degli influssi postumi dell'aristotelismo, e la fatica spesa a tale scopo non era comunque affatto proporzionata al guadagno che essa procacciava per la conoscenza del pensiero e della personalità di Aristotele. Solo il tentativo d'intendere organicamente lo stato di tradizione della *Metafisica* in funzione della forma interna [2]) del suo pensiero tornò a dare significato e importanza al lavoro critico. Ma dal problema della esteriore unità letteraria degli scritti pervenutici sotto il nome di *Metafisica* esso condusse subito a quello della loro interiore unità filo-

---

[1]) Cfr. la mia *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlino 1912.
[2]) Cfr. *Entstehungsgesch. d. Met. d. A.*, pp. 150, 161.

sofica, e con ciò all'analisi cronologica e genetica. I primi passi per questa nuova via furono compiuti da me nel libro sulla *Genesi della Metafisica*: ma io vi ero ancora troppo estrinsecamente dominato dalla vecchia impostazione filologica del problema (tendente a giustificare la composizione dell'opera e la sua suddivisione in libri, nella loro forma tradizionale) per poter approfondire i nuovi risultati fino a ricavarne le ultime conseguenze sostanziali. Il problema della cronologia, che già allora condusse, in un punto, a un risultato certo, dev'essere ora prospettato di nuovo dal punto di vista dell'evoluzione filosofica di Aristotele: e ciò renderà inevitabile, nel particolare, qualche ripetizione. Ma esse saranno giustificate dal contesto delle indagini.

Prima di entrare nella questione cronologica è opportuno determinar brevemente, ancora una volta, ciò che nell'odierno ordinamento degli scritti aristotelici dipende dall'opera compiuta dagli editori dopo la sua morte. Questo ordinamento non dovrà così, logicamente, darci più alcun pensiero. A questo proposito io mi baso sui risultati della mia precedente ricerca.

I redattori antichi erano lontanissimi dal moderno principio filologico di giustapporre ciò che cronologicamente è prossimo, anche a scapito dell'effetto complessivo. Quelli che si occuparono dell'edizione degli scritti postumi di Aristotele erano dei filosofi. Molto essi avrebbero dato per far risorgere dalle preziose carte superstiti il quadro più fedele possibile di quel sistema di « prima filosofia » alla cui costruzione esse miravano, se questo desiderio non fosse stato attraversato dall' incompletezza ed incongruenza del materiale. Assolutamente indubbio, infatti, è che gli stessi editori non credettero che l'ordinamento da loro scelto bastasse a tramandare alla posterità il testo completo delle lezioni di metafisica. Essi ebbero la coscienza di ricorrere a una solu-

zione di compromesso, la quale soddisfaceva solo nella misura in cui lo permetteva la condizione del materiale. L'appendice al libro introduttivo, il cosiddetto piccolo α, segue al grande A solo perchè non si potè collocarlo in nessun altro luogo. Esso è il resto di un complesso di appunti presi alle lezioni da Pasicle, un nipote dell'aristotelico Eudemo di Rodi [1]. A B e Γ sono tra loro connessi: viceversa una buona tradizione bibliotecaria attesta che Δ sussisteva ancora nell'età alessandrina come scritto indipendente. E è una breve trattazione, che serve di passaggio al complesso Z H Θ. Questo costituisce una unità coerente in sé, ma problematica appare invece la sua congruenza coi libri precedenti. Del tutto indipendente è I, una trattazione sull'ente e l'uno; e di qui in poi viene a mancare in generale ogni nesso interno ed esterno. K contiene soltanto una diversa redazione dei libri B Γ E, con un'appendice finale di estratti dalla *Fisica*, che in sè non sono meno aristotelici di qualsiasi altra parte di questa silloge di manoscritti, ma sono privi di ogni connessione col contesto. Similmente, un estratto dalla *Fisica* è inserito nel libro Δ. Λ è un'esposizione indipendente, che offre un quadro d'insieme dell'intero sistema metafisico, ed è del tutto conchiusa in sè, senza alcuna traccia di connessione col resto. I libri finali M N non hanno alcuna relazione con ciò che precede, secondo ciò che fu già notato dagli antichi e che indusse, in molti manoscritti, alla loro trasposizione innanzi a K Λ, senza che per ciò risultasse costituito un

---

[1] Asclepio incorre in un equivoco quando, nel suo commentario alla *Metafisica* (p. 4, 20 Hayduck), riferisce al grande A questa notizia, a lui pervenuta attraverso la tradizione della scuola peripatetica. Egli ha evidentemente capito male, e il suo commentario non è infatti altro che la trascrizione di un corso esegetico tenuto da Ammonio. La notizia esatta è data dallo scolio del *codex Parisinus* al piccolo α (cfr. *Entstehungsgesch, d. Met.*, p. 114).

nesso più plausibile. Più che con ogni altro libro essi mostrano parentela coi primi due.

In quale età e contingenza sia nato, caso per caso, questo materiale, e come esso sia da valutare per la ricostruzione della filosofia aristotelica, può essere chiarito solo da una minuta indagine. In ogni modo, affatto illecito è partire dal presupposto della sua omogeneità filosofica, per nascondere i problemi che esso pone ad ogni passo anche dal punto di vista del contenuto. Da respingere è ogni tentativo di ricostituire coi brani superstiti una postuma unità letteraria, mercè la trasposizione o la esclusione di libri. Ma non meno da rigettare è la precipitata ammissione della loro unità filosofica, a scapito delle caratteristiche dei singoli documenti. Ciascuno di questi documenti di un'attività di pensiero, che con gli stessi problemi lottò senza tregua per decennî, sta a rappresentare un momento fecondo, un grado dello sviluppo, uno stadio del processo risolutivo, un punto di partenza per una formulazione nuova. Certo, ogni elemento singolo è sorretto dall'unità potenziale dell'idea, che agisce universalmente in ogni particolare espressione del filosofo. Ma chi si contenta di fermarsi ad essa non voglia dire di aver contemplato lo spirito aristotelico nella sua attualità. La forma del pensiero aristotelico è rude e aspra: l'animo abituato al sereno e dilettoso sentire, l'occhio assuefatto ai vasti orizzonti non sono fatti per avvicinarsi ad esso. È raro che vi si apra un panorama, in cui la vista abbia modo di deliziarsi. La sua essenza si svela solo nel singolo e nel concreto, a chi l'interroghi con intenso approfondimento. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

## 2. — Primitivo abbozzo della critica delle idee e introduzione alla metafisica.

La reverenza degli editori ha conservato la famosa critica della dottrina platonica delle idee in duplice redazione, nel capitolo 9 del libro A e nei capp. 4-5 del libro M. Le due redazioni, la cui coincidenza è quasi letterale, non possono essere state destinate alla medesima stesura della *Metafisica*. Se la redazione del libro M, che è saldamente inserita nel complesso della dimostrazione, dovesse restare al suo luogo, bisognerebbe presupporre che Aristotele avesse avuto intenzione o di premettere un altro libro introduttivo o almeno di cancellare, alla fine dell'introduzione quale oggi appare (A 8-10) i capitoli che risultano in parte ripetuti. Ma da parecchie citazioni [1]) dei primi due libri nel libro M risulta che quest'ultimo doveva, in qualsivoglia modo e luogo, seguire ad essi, e che quindi Aristotele non poteva avere altra intenzione all'infuori di quella di cancellare la parte critica alla fine del primo libro. Con ciò è dimostrato che Aristotele, in un'ulteriore elaborazione della sua opera, si servì di parti del libro A come di semplice materia prima.

La differenza di età, stabilita con questa osservazione, è confermata dalle poche divergenze letterali delle due redazioni. Se si prescinde da un nuovo argomento contro le idee, che Aristotele aggiunge nella redazione posteriore [2]), esse si distinguono solo per l'eliminazione sistematica della prima persona plurale, con la quale Aristotele designa sempre, nella redazione più antica, i

[1]) M 2, 1077 a 1 (= B 2, 997 b 12-34), M 9, 1086 a 34 (= B 6, 1003 a 6), M 9, 1086 b 2 (= A 6, 987 b 1), M 10, 1086 b 15 (= B 4, 999 b 24; 6, 1003 a 6).

[2]) M 4, 1079 b 3-11, e cfr. *Entstehungsgesch. d. Met.*, pp. 29-30.

sostenitori della dottrina delle idee. Tale caratteristico uso del primo libro dimostra che esso è stato scritto in un'età in cui lo stesso Aristotele poteva apparire ancora come platonico e seguace della dottrina delle idee [1]. L'intervallo cronologico che distingue i due libri dev'esser perciò rilevante, perchè nel libro M il distacco di Aristotele dalla comunità platonica è ormai un fatto compiuto. Ed anche il tono della polemica contro i platonici è qui spesso acerbo o addirittura sprezzante, in contrasto con l'atteggiamento riguardoso con cui essi vengono trattati nel primo libro.

La stesura della redazione più antica può cadere soltanto in un periodo ben determinato e irripetibile della vita di Aristotele. Platone non è più in vita: ciò risulta chiaramente dall'imperfetto, più volte ripetuto quando si parla di lui [2]. E in generale, leggendo la critica delle idee, non si ha l'impressione che Aristotele vi tratti per la prima volta quel tema nell'ambiente dell'Accademia. La maniera nella quale vengono qui citati gli argomenti platonici per l'esistenza di idee «separate», per lo più solo nella forma di designazioni abbreviate e riferentisi a una terminologia tecnica, presuppone una lunga familiarità dell'uditorio con tali questioni. Ma persino le obiezioni, che contro quella concezione vengono mosse, sono considerate da Aristotele come già note. A noi sarebbe quasi impossibile di comprenderle, e di ricostruire dalle sue parole gli argomenti in favore delle idee da lui

[1]) Con ciò è sottratto ad ogni dubbio il risultato della nostra indagine sulla filosofia dell'*Eudemo* e del *Protreptico*: fino al momento in cui egli ha per la prima volta diretto una simile critica contro la dottrina delle idee, Aristotele ha considerato come propria tale dottrina. I passi sono raccolti in *Entstehungsgesch.*, p. 33. Anche oltre i limiti del brano conservato in doppia redazione si trova usata nel primo libro, dovunque si parli della dottrina delle idee, la prima persona plurale: così in A 9, 992 a 11 τίθεμεν, 25 ειάκαμεν e λέγομεν, 27 φαμέν, 28 λέγομεν, 31 φαμεν.

[2]) A 9, 992 a 20 διεμάχετο, 21 ἐκάλει, 22 ἐτίθει.

criticati, se il commentario di Alessandro di Afrodisia non ne avesse conservato le formulazioni, traendole dal perduto scritto aristotelico Περὶ ἰδεῶν [1]). Solo col tono di chi cita formule convenzionali egli parla del λόγος ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, del λόγος κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, del τρίτος ἄνθρωπος (cioè di un argomento a sfavore, di cui non è affatto autore egli stesso, bensì il sofista Polisseno [2]), e contro cui già Platone combatte nel *Parmenide*), e così degli ἀκριβέστεροι τῶν λόγων, che porterebbero ad ammettere l'esistenza anche di idee del relativo, e del λόγος κατὰ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος [3]). Nella sua forma originaria, la critica delle idee presuppone dunque un ambiente di filosofi p l a t o n i c i, di fronte al quale Aristotele, dopo la morte del maestro, riassume ancora una volta in breve tutte le obiezioni a cui la sua dottrina dava luogo e che avevano dato da fare all'Accademia per lunghi anni, al fine di dedurne la necessità di un completo rinnovamento del platonismo su base critica. Orfana del padre, la scuola si trova in un momento decisivo della sua storia. Un simile ambiente di platonici, dopo la morte di Platone, ha circondato Aristotele (se si prescinde da Atene, che egli lasciò subito) solo una volta ad Asso, e poi non più. Ad Atene è difficile che egli abbia trovato, prima della partenza, la calma interiore per elaborare la sua nuova trattazione, comprendente tutte le istanze critiche a cui dava luogo la dottrina di Platone e tutte le sue personali riflessioni sui problemi metafisici. Ad Asso egli aveva invece non soltanto il tempo necessario, ma anche un uditorio d'intenditori di filosofia, tra cui i più noti scolari di Platone, i quali o

---

[1]) Framm. 187, 188, 189 R.

[2]) Secondo ciò che riferisce Fania ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον (framm. 24 Mueller), presso Alex. Aphrod., *in Arist. metaph.*, p. 84, 16 Hayduck.

[3]) A 9, 990 a 12 segg.

erano abbastanza oggettivi per porgere orecchio agli argomenti dell'oppositore, come Senocrate, o erano essi stessi pieni di dubbî circa la dottrina platonica, come sembra siano stati Erasto, Corisco e il loro adepto Ermia. Infatti già Platone, nella lettera a loro inviata, aveva ritenuto necessario dichiarare che egli si sentiva costretto, « pur nella sua tarda età », a tener fede alla dottrina delle idee. Egli presuppone così che anche presso i due filosofi di Asso avessero luogo controversie a proposito di « questa bella sapienza »: e forse furono essi stessi a chiedergli consiglio. Egli li esorta a rivolgersi per ogni difficoltà all'Accademia, e manifesta il suo intento di scongiurare ogni minaccia di scissione [1]). Dopo la sua morte, i platonici di Asso fecero venire presso di loro i due rappresentanti delle opposte tendenze dell'Accademia, quella conservatrice e quella critica: ed è a questo uditorio che è stata letta la più antica redazione della *Metafisica*. Essa è così contemporanea al dialogo Περὶ φιλοσοφίας.

Che il primo libro della *Metafisica* sia un'improvvisazione tirata giù a grandi linee è cosa che si avverte anche adesso. Già nell'analisi del *Protreptico* è venuto in luce come i famosi capitoli introduttivi derivino nella sostanza da quello scritto giovanile [2]). In altre parole, la disposizione spirituale di Aristotele verso la scienza era rimasta la stessa. La eziologia che vi si riconnette, la dot-

---

[1]) Plat., *epist. VI*, 322 D Ἐράστῳ δὲ καὶ Κορίσκῳ πρὸς τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ (τῇ καλῇ ταύτῃ, φήμ' ἐγώ, καίπερ γέρων ὤν) προσδεῖ (correxi, προσδεῖν codd.) σοφίας τῆς περὶ τοὺς πονηροὺς καὶ ἀδίκους φυλακτικῆς καί τινος ἀμυντικῆς δυνάμεως. Le parole spaziate stanno a sè, giacchè la connessione di φημί con προσδεῖν toglie ogni senso al participio concessivo che sta in mezzo a loro. Certo è quindi che προσδεῖν vada corretto in προσδεῖ. Restituita al suo vero senso, l'espressione diventa altamente significativa per le lotte che a proposito della dottrina delle idee si svolsero in seno all'Accademia durante l'ultimo periodo della vita di Platone, e per la posizione che egli stesso vi assunse.

[2]) Cfr. p. 88 segg.

trina delle quattro cause, così come gli altri concetti fondamentali di forma, potenza ed atto, sono desunti dalla *Fisica*, ed Aristotele si riferisce esplicitamente ad essa quale vero e proprio loro fondamento. Nuova è la derivazione genetica della dottrina delle cause dalla storia della filosofia precedente, al termine della quale, conclusione del vecchio e inizio del nuovo, appare Platone. Con la critica della dottrina delle idee, messa insieme con analoga sveltezza, Aristotele si apre poi la via per la propria posizione dei problemi, che ha luogo nel secondo libro e che è egualmente determinata dalla situazione interna sopra descritta, riuscendo quindi pienamente comprensibile solo in funzione di tale ambiente storico.

Questi risultati completano l'immagine dell'atteggiamento di Aristotele rispetto a Platone e alla scuola platonica, che abbiamo potuto ricostruire analizzando il dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Essi confermano che la pubblicazione della critica delle idee fu solo l'ultimo passo di un lungo processo evolutivo, i cui inizî si perdono nell'oscurità del comune lavoro esoterico che si compiva in seno all'ambiente accademico. La distinzione degli argomenti specificamente aristotelici da quelli di altri critici non è più possibile, perchè ciò che egli dà nella *Metafisica* è evidentemente una silloge di tutte le più importanti istanze che potevano essere avanzate contro la dottrina delle idee, senza distinzione di origine. Nello stesso tempo in cui attacca apertamente la dottrina professata dall'Accademia, egli cerca, col corso esoterico di metafisica tenuto ad Asso, di condurre gli amici più disposti ad intendere il suo metodo critico alla convinzione che il nucleo essenziale dell'eredità platonica può esser salvato solo a patto di un deciso abbandono della dottrina asserente il χωρισμός delle idee e il dualismo. Ciò che egli offre non è e non vuol essere, secondo il suo

modo di vedere, altro che puro platonismo: è la piena realizzazione dell'ideale a cui Platone ha mirato scientificamente, senza tuttavia attingerlo. Ciò che sorprende in questa valutazione della propria opera, che nonostante le radicali riforme della dottrina platonica gli permetteva di conservare la reverenza del discepolo, è specialmente la tendenza consapevole verso un'organica evoluzione ulteriore. I suoi compagni giudicarono però altrimenti. Sotto la parvenza conservatrice essi riconobbero lo spirito rivoluzionario di una nuova concezione del mondo, e non considerarono più Aristotele come un platonico. Per suo conto, egli non scorgeva ancora la propria evoluzione dalla distanza necessaria per poter riconoscere l'esattezza di quel giudizio. Solo nel più tardo periodo della sua vita egli assunse una posizione pienamente autonoma, senza diretto collegamento col passato. A seconda che si terranno maggiormente presenti i presupposti storici della sua filosofia o la forma individuale del suo modo di vedere e di pensare le cose, si considererà come più vero il più antico o il più tardo di tali giudizi che Aristotele recò di sè stesso. È necessario ricordare con quanta difficoltà Platone si sia venuto liberando dall'idea della sua identità con Socrate per comprendere, in funzione dell'elemento irrazionale della sua relazione di discepolo, la considerazione modesta, e scevra di ogni ambizione di originalità, che Aristotele ebbe di sè stesso.

La questione che si presenta ora per prima è quella dell'estensione di questa redazione più antica della *Metafisica*, e delle parti ad essa pertinenti. All'abbozzo più antico appartiene, oltre alla critica delle idee, che per il suo uso della prima persona plurale si assegna da sè nel modo più palese al periodo di transizione, anzitutto l'intero primo libro, il cui carattere unitario è incontrovertibile e che perciò viene ad esser soggetto nella sua

totalità alle conclusioni cronologiche che valgono per quella sua parte. A quanto pare, già nell'antichità si notò con sorpresa la denominazione di platonico, che Aristotele dà ripetutamente a sè stesso. Alessandro di Afrodisia e Siriano raccontano che dotti antichi considerarono il libro come spurio [1]). Secondo una notizia di Alberto Magno lo si ascriveva nel Medio Evo in parte a Teofrasto, e nelle versioni arabe sembra che mancasse [2]). Entrambe le cose si spiegano in funzione di un'antica tradizione dotta: evidentemente qualche editore della tarda antichità aveva omesso di fatto il libro, in base

---

[1]) Alex. Aphrod., in *Ar. metaph.*, B 2, 997 b 3 (p. 196, 19 Hayduck) μέλλων δὲ προς αὐτὰς (scil. τὰς ἰδέας) λέγειν πρῶτον ὑπομιμνήσκει ἡμᾶς ὁποίας τινὰς ἔλεγον αὐτὰς εἶναι, ἀναπέμπων εἰς τὰ εἰρη ένα ἐν τῷ πρώτῳ. ὅθεν παὶ δῆλον ἐκ πλειόνων ἤδη ὅτι κἀκεῖνο Ἀριστοτέλους τέ ἐστι καὶ ἐκ ταύτης τῆς πραγματείας. καὶ γὰρ ἐν τῷ ἤθει ὁμοίως ἐκεῖ τε περὶ αὐτῶν εἴρηκε παὶ ἐνταῦθα ἐμνημόνευσεν· ὡς γὰρ περὶ οἰκείας τῆς δόξης τῆς περὶ ἰδεῶν οὔσης τοὺς λόγους ἐν ἀμφοτέροις πεποίηται, e cfr. Syrian., *comm. in metaph.*, ad loc. (p. 23, 9 Kroll), che però non fa, certo, altro che seguire Alessandro.

[2]) Valentino Rose (*Arist. pseudep.*, p. 184), che già cita anche la testimonianza di Alberto Magno, spiega giustamente l'attribuzione del primo libro della *Metafisica* a Teofrasto. Nei manoscritti il cosiddetto frammento metafisico di Teofrasto precede spesso la *Metafisica* di Aristotele. E in essi, non escluso il *Parisinus E* risalente a un'edizione antica, si trova al termine del pezzo teofrasteo una *subscriptio* erudita, la quale avverte come i cataloghi di Ermippo e Andronico non conoscessero «questo libro», e come invece Nicolò Damasceno lo ricordi nel suo scritto sulla *Metafisica* di Aristotele e lo ascriva a Teofrasto. Ora questa *subscriptio*, che concerneva il precedente scritto di Teofrasto, fu erroneamente riferita a ciò che seguiva, e cioè al primo libro della *Metafisica* aristotelica. Con ciò si spiega anche come contemporaneamente a quella dell'atetesi sia tramandata anche la notiza della paternità teofrastea. Il Rose sbaglia solo quando crede di poter ascrivere questo errore al traduttore latino medievale. La testimonianza di Alessandro dimostra infatti che l'atetesi era già nota nei primi due secoli a. C. Oggi nessuno potrà più esitare a far risalire l'ordinamento degli scritti aristotelici, quale si presenta nei più antichi e migliori dei nostri codici medievali, a un'edizione antica, che fu fatta d o p o Andronico e dopo Nicolò Damasceno — il quale era cancelliere del re Erode e dotto storiografo e peripatetico — e p r i m a di Alessandro.

alla dimostrazione della sua non autenticità. Dall'annotazione di Alessandro a proposito del secondo libro risulta che una delle ragioni dell'atetesi è appunto da ricercare nell'imbarazzante prima persona plurale del primo libro, per opera della quale esso apparentemente assumeva una posizione singolare rispetto agli altri. Aristotele scrive (B 2, 997 b 3): «Nell'introduzione è stato detto che ammettiamo (λέγομεν) le idee tanto come cause quanto come realtà in sè esistenti. Tra le varie difficoltà che presenta questa dottrina suscita particolare opposizione la nostra tesi dell'esistenza di certe realtà oltre a quelle comprese nel mondo visibile, e l'asserzione della loro identità alle cose sensibili, se se ne esclude la loro eternità in confronto della natura transeunte di queste». Da questo passo Alessandro deduce l'insostenibilità dell'atetesi del primo libro, dato che esso vien qui esplicitamente citato e che anche l'ἦθος, lo spirito dell'osservazione aristotelica si accorda pienamente con quello del libro precedente, considerando Aristotele in entrambi i luoghi la teoria delle idee come dottrina propria. Questa obbiezione contro la critica propugnante l'atetesi presuppone che il primo libro fosse divenuto sospetto appunto per quell'ἦθος. Nessuno capiva più, allora, come Aristotele potesse designare l'asserzione delle idee come dottrina propria, e lo stesso Alessandro riusciva a spiegarselo solo presupponendo l'intenzione retorica dell'etopea. L'atetesi deriva dunque dall'ambiente ortodosso della scuola peripatetica dell'età imperiale, che cancellava ogni traccia di dipendenza di Aristotele da Platone considerando la dottrina delle idee come un'eresia alla quale il maestro non poteva aver minimamente partecipato. A noi questa forma di critica serve a mostrare ancora una volta quanto poca autorità sia da attribuire alla tradizione della scuola peripatetica a proposito di problemi concernenti l'evoluzione di Aristotele. Questa

fonte principale è infatti assolutamente tendenziosa nelle sue testimonianze. Del modo come vennero ridotti al silenzio i dialoghi, che protestavano altamente contro questa deformazione della verità, è stata già fatta parola (v. sopra, p. 40). Ma il passo del secondo libro, che Alessandro allega contro l'atetesi del primo, mostra in realtà quanto stretto sia il nesso genetico che lega l'uno all'altro. E a questo passo, tratto dall'inizio del secondo libro, egli avrebbe potuto aggiungerne un altro simile della conclusione, che anch'esso non è stato fino ad oggi mai sfruttato per l'indagine cronologica, per quanto inconcepibile ciò possa parere (B 6, 1002 b 12): « In generale si può essere in dubbio circa la ragione per la quale convenga ricercare altre realtà di diversa specie oltre quelle sensibili e l'intermedio mondo delle matematiche, quali le idee, la cui esistenza noi asseriamo (οἷον ἃ τίθεμεν εἴδη) ». Questi due passi ci permettono di far risalire con sicurezza l'intero secondo libro alla più antica redazione della *Metafisica*: esso è stato scritto subito dopo il primo, nello stesso periodo di tempo. La medesima conclusione verrà ricavata più tardi anche a proposito del suo contenuto teorico.

### 3. — Critica più antica e critica più recente della teoria accademica dei numeri.

I libri M ed N sono considerati per lo più come un tutto unico, principalmente per il carattere unitario del loro contenuto, e cioè della critica della dottrina accademica concernente le idee e i numeri. Nel capitolo introduttivo (M 1) Aristotele chiarisce lo scopo della trattazione. Egli pone il problema se oltre alle realtà del mondo fenomenico sussista ancora un altro essere che sia immoto ed eterno. Anzitutto devono essere presi in esame i pensatori che finora hanno asserito l'esistenza di

un simile essere, e cioè Platone e la sua scuola. Aristotele stabilisce un piano preciso, secondo il quale egli intende di procedere e che già per la sua disposizione metodica presenta altissimo interesse. Anzitutto egli vuole considerare le entità matematiche nella loro purezza ideale, cioè senza riguardo alle tesi metafisiche che ad esse si connettono, quale per esempio quella che esse siano idee, o principio ed essenza di tutte le cose. In seconda linea devono essere sottoposte ad indagine le idee, parimenti senza alcun riguardo all'interpretazione che nella sua più tarda fase ne diede Platone considerandole come numeri: esse debbono infatti essere studiate nella loro forma originaria ed autentica. Il terzo luogo dev'essere occupato dalla discussione critica della filosofia matematica di Speusippo e di Senocrate.

Le due prime parti, l'indagine circa l'essenza (οὐσία) delle entità matematiche e la critica della dottrina delle idee, nella sua forma originaria quale conosciamo dai dialoghi di Platone, non hanno in questo organismo valore autonomo. Esse servono come gradi per la deduzione metodica della dottrina di Speusippo e di Senocrate, da esse storicamente derivata. È su questa dottrina che s'impernia principalmente l'interesse della trattazione, come appare già dallo spazio ad essa dedicato. Evidentemente essa costituiva per Aristotele, quando egli scriveva M, il problema di attualità, mentre la concezione platonica delle idee era da lui presa in esame solo affinchè non sussistessero lacune nel sistema organico della sua trattazione. Aristotele lo dice chiaramente, quando inserisce la dottrina delle idee nel programma del libro. Non perchè essa trovi ancora difensori nell'Accademia, ma bensì ὅσον νόμου χάριν, come a dire solo per una questione di forma [1]) egli la comprende ancora

[1]) *Metaph.*, M 1, 1076 a 27, e cfr. per l'espressione Bernays, *Dialoge des Arist.*, p. 150.

una volta nei limiti della sua trattazione. Speusippo metteva completamente da parte le idee e sostituiva ad esse, quale superiore realtà, i numeri. Senocrate, più conservatore, cercava di tenere in vita la dottrina dei numeri ideali professata dal tardo Platone e identificava le οὐσίαι matematiche con le idee concepite da Platone come numeri, giungendo cioè a un compromesso tra Platone e Speusippo. Questa forma della dottrina è chiamata da Aristotele il τρίτος τρόπος. Anche dal punto di vista cronologico essa dev' essere, naturalmente, la più tarda delle tre.

Con ciò l'età di composizione del libro M risulta ampiamente distanziata da quella dei primi libri. Certo, le dottrine circa i numeri vengono ricordate da Aristotele molto tempo prima, nel *Protreptico*; ma nell' età immediatamente posteriore alla morte di Platone, nella quale nacque la prima *Metafisica*, la forma della trattazione critica circa la dottrina delle idee stava addirittura al polo opposto. Nel primo e nel secondo libro la dottrina delle idee costituiva ancora, senza contestazioni, il centro dell'interesse filosofico. Ivi essa era ancora, per Aristotele, il punto di partenza dell'intera indagine speculativa nel campo della metafisica e della logica. Nel libro M invece si scorgono già chiare le tracce dell'influsso che la critica aristotelica esercitò, di riflesso, sull'Accademia. Qui egli può considerare come invecchiata, per consenso comune, la forma classica della metafisica platonica. Contro di essa egli si limita soltanto a richiamare la sua precedente minuziosa critica delle idee, e non già quella che si trova nel primo libro, ma bensì quella contenuta nei suoi λόγοι essoterici, osservando come essa sia universalmente conosciuta e come quindi egli non abbia bisogno di tornarvi su. In questa citazione noi riconosciamo il dialogo Περὶ φιλοσοφίας, che non era ricordato nella critica della dottrina delle

idee data nel primo libro e che può anche darsi sia stato composto poco tempo dopo. Da allora era trascorso un periodo di tempo abbastanza lungo, tredici anni e forse più. Alla mutata situazione storica corrisponde il fatto che Aristotele non ponga più in prima linea la polemica contro le idee, che subito dopo la morte di Platone avevano invece avuto certo, nell'Accademia, ancora molti difensori. In tale situazione è il motivo più profondo del fatto che nella nuova elaborazione Aristotele cancelli completamente la critica di Platone che aveva data nel primo libro, quando essa costituiva la questione cruciale della sua più antica metafisica. Con le necessarie modificazioni, che a loro volta dipendono dalla mutata situazione interna ed esterna [1]), egli la trasferisce nella nuova trattazione polemica contro la filosofia matematica di Speusippo e Senocrate, in funzione della quale le idee conservavano ancora un interesse storico per la cultura contemporanea, in quanto costituivano una sua forma preliminare. Gli antichi compagni vi sono fieramente assaliti e la loro dottrina delle idee è dichiarata una allucinazione.

Tutto rimanda all'età in cui la scuola peripatetica fronteggiava già, in atteggiamento ostile, quella platonica. Convien qui, anzitutto, far seguire uno schema della disposizione del libro.

A. Introduzione: M 1, 1076 a 8 — a 32.

B. Prima parte: περὶ τῶν μαθηματικῶν (solo in quanto tali) 1076 a 32 — 1078 b 9.

I. ἔν γε τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι ἀδύνατον 1076 a 33 — b 11.

II. παρὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι χωριστὰ ἀδύνατον 1076 b 12 — 1077 b 11.

III. ὁ τρόπος τοῦ εἶναι ὁ τῶν μαθηματικῶν ἴδιός τις (ᾗ ποσά ecc.). 1077 b 12 — 1078 b 9.

---

[1]) Cfr. sopra, pp. 227-28.

C. Seconda parte: περὶ τῶν ἰδεῶν (solo in quanto tali, senza riferimento ai numeri) 1078 b 9 — 1080 a 11.

I. Analisi storica della genesi della dottrina delle idee 1078 b 12 — b 32.

II. Confutazione dialettica 1078 b 32 — 1079 b 11.

III. Confutazione fisica 1079 b 12 — 1080 a 11.

D. Terza parte: περὶ ἀριθμῶν ὡς κεχωρισμένης οὐσίας 1080 a 12 — 1085 b 34.

I. Discussione di tutti i casi possibili 1080 a 12 — b 36.

1. Tre casi ideali sono concepibili 1080 a 18 — b 5.

*a*) οἱ ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι

*b*) συμβλητοί

*c*) οἱ μὲν ἀσύμβλητοι, οἱ δὲ συμβλητοί

2. Ciascuna di queste tre concezioni (eccetto quella dei numeri παντελῶς ἀσύμβλητοι) ha trovato sostenitori 1080 b 6 — b 36.

*a*) Platone: numero ideale e numero matematico.

*b*) Speusippo: solo il numero matematico.

*c*) Senocrate (ἄλλος τις): ὁ εἰδητικὸς καὶ ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς ὁ αὐτός ἐστι.

II. Confutazione di questi singoli τρόποι 1080 b 37 — 1085 b 34.

1. Confutazione di Platone 1080 b 37 — 1083 a 17.

*a*) Primo caso: πᾶσαι μονάδες συμβληταί εἰσι 1081 a 5 — 17.

*b*) Secondo caso: πᾶσαι ἀσύμβλητοι 1081 a 17 — b 35.

*c*) Terzo caso: αἱ μὲν ἐν ἄλλῳ διάφοροι αἱ δ'ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ μονάδες ἀδιάφοροι 1081 b 35 — 1082 b 1.

*d*) Ogni forma di distinzione delle monadi è inconcepibile, e ciò esclude la possibilità di porle come idee 1082 b 2 — 1083 a 17.

2. Confutazione degli altri metafisici dei numeri 1083 a 20 — 1085 b 34.

*a*) Distinzione dei tre casi possibili 1083 a 27 — b 18.

α) Speusippo 1083 a 27 — b 1.

β) Senocrate (ὁ τρίτος τρόπος) 1083 b 1 — 8.

γ) I Pitagorici 1083 b 8 — 18.

*b*) Confutazione di tali dottrine 1083 b 19 — 1085 b 34.

E. Conclusione: 1085 b 35 — 1086 a 20.

I. Il reciproco contraddirsi dei difensori di tali teorie rende sospette queste ultime.

II. I moderni sostenitori di questo platonismo non hanno effettivamente compiuto alcun progresso rispetto a Platone.

III. La ragione del loro insuccesso è nell'inesattezza dei loro presupposti.

Questo processo dimostrativo mostra un rigore di disegno, che non incontriamo di frequente in Aristotele. I fascicoli delle sue lezioni sono soggetti a una rielaborazione troppo continua, per poter giungere facilmente a una forma compiuta ed armonica. Questo libro è invece limato con visibile accuratezza, e segue dal principio alla fine un piano determinato. È un tutto, con ἀρχή, μέσον e τέλος. La sua originalità non consiste tanto nei particolari quanto nell'idea complessiva. Aristotele vuol raccogliere ancora una volta, in una grande sintesi critica, tutto ciò che egli ha pensato circa la questione delle entità soprasensibili, le idee e i numeri. E concepisce il piano, caratteristico del suo genio dimostrativo, di non attaccare soltanto le concezioni allora dominanti nell'Accademia, ma di dedurre sistematicamente e di confutare tutte le singole forme dei πλάσματα accademici che potessero in generale immaginarsi. Le diverse va-

rianti della teoria delle idee e dei numeri presentatesi nella realtà storica vengono inserite in questo quadro e fatte risalire a pochi presupposti fondamentali, dimostrati a loro volta falsi. Nell'introduzione, e specialmente verso la fine, lo stile dello scritto è attentamente curato, e la fredda lingua scientifica assume nella conclusione un certo colorito rettorico. La conclusione non si trova del resto alla fine del libro, ma già in M 9, 1086 a 20. Con le parole che seguono comincia una trattazione nuova, come già hanno rilevato antichi commentatori e come ho dimostrato minuziosamente sulle tracce dello Schwegler [1]). Ciò è provato soprattutto dalle precedenti frasi conclusive (M 9, 1086 a 15 — 20), il cui tono è affatto da epilogo. Aristotele ama di concludere singole trattazioni con citazioni poetiche, come si vede nel libro Λ della *Metafisica* o nel corso di lezioni Περὶ φιλίας, più tardi accolto nell'*Etica Nicomachea* (libri Θ I): e qui la chiusura è affidata a una citazione da Epicarmo. E come al termine dei Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι egli toglie commiato dal suo uditorio, e alla fine di un discorso sullo stato ideale rinvia ad altra occasione gli ascoltatori che nutrano ancora dubbî [2]), così egli rivolge qui al pubblico, nel quale si trovano evidentemente anche studiosi della tendenza opposta, non ancora scossi nella loro fede, una parola di conclusione. «Un ulteriore approfondimento della questione potrebbe convincere solo chi è già convinto, ma a persuadere chi non è ancora persuaso non servirebbe più». E qui il manoscritto s'interrompe.

Peraltro, per quanto originale sia l'impostazione metodica della trattazione, il materiale da essa adoperato non è nuovo. In essa appare elaborato ogni precedente abbozzo, preparato da Aristotele a proposito di tali pro-

---

[1]) *Entstehungsgesch. d. Met. d. Ar.*, p. 41 segg.
[2]) *Polit.*, H 1, 1323 b 36.

blemi. Non è infatti verosimile che egli abbia attinto dalla più antica redazione della *Metafisica* solo la critica delle idee contenuta nel quarto e quinto capitolo: l'intero libro è buttato giù rapidamente e reca dappertutto le tracce di un'elaborazione disuguale. Significativo è il fatto che una perfetta levigatezza di stile s'incontri soltanto nella introduzione, nella conclusione, nell'ampia esposizione dello schema dell'opera e nei trapassi, cioè in tutti i luoghi che sono stati scritti per la trattazione complessiva data in questo libro, e debbono quindi essere di origine recente. Lo stile della critica delle idee, che deriva dall'antico abbozzo, si differenzia completamente da quello di tale cornice, e tradisce già con questo il suo carattere eterogeneo. Ma è anche affatto inconcepibile che le lunghe serie degli argomenti a sfavore, giustapposti l'uno all'altro con un monotono ἔτι (D II 2 b), che nello schema dato sopra non ho perciò cercato di sottoporre a più minuta partizione, abbiano ricevuto tale forma stilistica allo scopo della trattazione data con questo libro. Evidentemente essi sono stati trascritti senza mutazione da un precedente appunto.

Una chiara prova di questa genesi del libro è fornita dal brano che gli è aggiunto come appendice (M 9, 1086 a 21 — fine del libro). Già gli antichi commentatori volevano in parte annetterlo al libro seguente, scorgendovi giustamente un proemio [1]). Se essi volevano eseguire la sua unificazione col libro N in una maniera così estrinseca, gli autori della redazione che sta alla base della nostra tradizione manoscritta ebbero invece occhio più acuto. Essi scorsero la mancanza di un immediato trapasso e perciò, come già avevano fatto in altri simili casi, aggiunsero ad M l'isolato proemio superstite come semplice appendice. Essi dettero con ciò a divedere l'opi-

[1]) Syrian., *comm. in A. metaph.*, p. 160, 6 Kroll.

nione che questo brano fosse in stretto rapporto col libro al quale lo aggiunsero. Quale sia questo rapporto, è dimostrato dal suo paragone col proemio M 1, al quale conviene sia qui messo a fronte.

Proemio M 1, 1076 a 8

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον.... δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων. τά τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναί τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας. ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιοῦσι, τάς τ' ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι, σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς (οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσι οὖσαι ἢ οὔ....) .... ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἁπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν.

Proemio M 9, 1086 a 21

Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν. ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων.

ἐπεὶ οὖν λέγουσί τινες τοιαύτας εἶναι τὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, σκεπτέον περὶ τούτων τί λέγουσι καὶ πῶς λέγουσιν.

οἱ μὲν οὖν ἀριθμοὺς ποιοῦντες μόνον καὶ τούτους μαθηματικούς, ὕστερον ἐπισκεπτέοι· τῶν δὲ τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον θεάσαιτ' ἄν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν.

Il programma prospettato dal proemio M 9 non è altro che l'argomento trattato nelle precedenti parti del libro. Che i numeri siano designati come ἀρχαί o come

στοιχεῖα dipende dalla terminologia accademica, la cui presenza si manifesta in Aristotele fin dal tempo del *Protreptico*. La cosa non è quindi da intendere nel senso che in M 1-9 egli avesse trattato i numeri come οὐσίαι indipendenti, e voglia ora discutere la concezione che li considera principî ed elementi di ogni essere [1]). Ciò che segue mostra chiaro che in M 9, esattamente come in M 1, si allude all'esistenza separata (χωρισμός) delle idee e dei numeri e delle altre grandezze matematiche, punto linea superficie corpo. Si leggano ora le parole seguenti (M 9, 1086 a 26): « E giacchè alcuni pensatori considerano come tali entità le idee e i numeri, e vedono nei loro elementi gli elementi e i principî di ogni realtà, a proposito di essi dobbiamo indagare anzitutto il contenuto della loro dottrina e in secondo luogo la forma in cui essi la espongono ». Ma ciò è esattamente il contenuto del libro M. Non sarebbe possibile che Aristotele parlasse in tal modo se M dovesse realmente precedere, nè che egli ricominciasse qui di nuovo a trattare delle idee e dei numeri, come se non ne avesse ancora fatto parola. Inoltre, in M 9 egli parla del τρόπος e dell' ἀπορία della dottrina platonica, come se si debba far distinzione fra l'uno e l'altra. Questa distinzione è basata sullo stesso metodo d'indagine critica delle vedute di altri filosofi, che è seguito in M 1-9. Anzitutto viene esposta la dot-

[1]) L'antica esegesi aristotelica spiega la differenza delle due trattazioni nel senso che dal principio di M fino al cap. 9, 1086 a 20 siano considerate le οὐσίαι platoniche come entità separate, e da questo punto sino alla fine di N le stesse οὐσίαι siano invece considerate come principî ed elementi della realtà. Ma la seconda indagine non muove affatto, in nessun punto, dalla precedente, e anzi l'ignora del tutto. In realtà, nella seconda trattazione Aristotele discute insieme entrambe le questioni, cioè critica le platoniche entità soprasensibili tanto come οὐσίαι separate quanto come στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων. Che poi qui s'insista più sulla loro funzione di στοιχεῖα τῶν ὄντων che sul loro carattere di sostanze, dipende dal mutamento frattanto avveratosi nella metafisica aristotelica, come risulterà nel seguito dell'indagine.

trina, e quindi è fatta seguire una critica che mette in luce le sue difficoltà. Le coincidenze si estendono fino a singole forme di espressione verbale. Così, entrambi i proemî si richiamano egualmente, sull'inizio, alla *Fisica*, per ciò che concerne la dottrina delle sostanze sensibili. Entrambi contengono la formula che conviene anzitutto esaminare quelle specie di entità soprasensibili la cui esistenza è ammessa da altri pensatori (τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα corrisponde a ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι κτλ., θεωρητέον a θεωρῆσαι). Così, tanto dal contenuto quanto dalla forma verbale risulta chiaro che qui sono superstiti due redazioni parallele del proemio a una trattazione critica sulla metafisica accademica.

Quale rapporto cronologico lega, ora, le due redazioni? La prima idea che si è tentati ad accogliere è quella che M 9 si distingua solo per la sua diversa forma letteraria, poi rigettata da Aristotele.

Ma la possibilità che M 9 sia una pura variante stilistica risulta esclusa dal fatto che i due proemî, ad onta di tutte le loro coincidenze, divergono in un punto decisivo, e cioè nella disposizione della materia, che essi vogliono porre a fondamento dello scritto di cui espongono il programma. In M 9 è detto: « Quei filosofi che ipostatizzano i numeri, e i numeri propriamente matematici, devono essere esaminati più tardi. A proposito dei sostenitori delle idee si può invece indagare nello stesso tempo la forma (τρόπος) della loro dottrina e la difficoltà (ἀπορία) che a quelle si riferisce »[1]. Il proemio M 1 è molto più accurato nell'elaborazione dello schema programmatico concernente lo stesso argomento. Là Aristotele annovera, accanto alle idee e ai numeri, anche le sottospecie che vi si collegano, e premette a queste le grandezze matematiche considerate in quanto tali. Già

[1]) M 9, 1086 a 29.

in questo annuncio preliminare si avverte, cioè, la presenza dello stesso metodo, progrediente con prudenza pei varî gradi della sua costruzione, che abbiamo mostrato peculiare dell'intero libro. Nel proemio M 9 l'indagine si trova invece in un più rudimentale stadio di sviluppo, avvertendovisi la deficienza di quella più sottile differenziazione del problema, che costituisce la caratteristica dell'altra esposizione.

Esso non è quindi un semplice doppione stilistico, ma bensì l'introduzione a una più antica critica della metafisica accademica dei numeri, che aveva trattato tale argomento seguendo un metodo intrinsecamente meno evoluto [1]). Altri brani di questo più antico scritto devono essere stati egualmente rielaborati, come si è già supposto, nel rifacimento costituito dall'odierno libro M, senza che sia più possibile identificarli nel contesto.

Per determinare la data della redazione più antica è necessaria anzitutto una digressione, a cui costringe il bisogno d'interpretare un passo oscuro e finora mal compreso. Anche qui, l'appiglio che esso offre per una più precisa datazione è sfuggito agli sguardi di tutti, così come è accaduto per i passi decisivi del primo e del secondo libro.

In M 10, 1086 b 14 Aristotele inizia la confutazione delle idee con un'aporia che aveva formulata in B 6, 1003 a 6. ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας ἔχει τινὰ ἀπορίαν καὶ τοῖς μὴ λέγουσιν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον, λέγωμεν νῦν. (I) εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κε-

[1]) Nella mia *Entstehungsgeschichte d. Metaph.*, p. 42 segg., ho esattamente riconosciuto al brano che da M 9, 1086 a 21 va sino alla fine del libro il carattere di appendice, aggiunta dai redattori alla compiuta trattazione M 1—9, 1086 a 20. Mi è peraltro curiosamente sfuggito che M 1 e M 9, 1086 a 21 segg. non sono che due redazioni parallele dello stesso argomento, le cui età debbono essere separate da un notevole intervallo cronologico. Ciò muta, come si vedrà in seguito, l'intera considerazione dei libri M e N.

χωρισμένας καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν, ὡς βουλόμεθα λέγειν. (II) ἐὰν δέ τις θῇ τὰς οὐσίας χωριστάς, πῶς θήσει τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν;

(1) εἰ μὲν γὰρ καθ' ἕκαστον καὶ μὴ καθόλου, τοσαῦτ' ἔσται τὰ ὄντα, ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, καὶ οὐκ ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα.... (2) ἀλλὰ μὴν εἴ γε καθόλου αἱ ἀρχαὶ [ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι καθόλου] ἔσται μὴ-οὐσία πρότερον οὐσίας. τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία, τὸ δὲ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ ὧν ἀρχὴ καὶ στοιχεῖόν ἐστι.

Immediatamente prima di questo passo (1086 a 35 — b 13) Aristotele ha chiarito le difficoltà implicite nell'ammissione delle idee, mostrando come esse derivino dal suo processo genetico. La difficoltà principale proviene dal fatto che si concepisce l'idea tanto come universale (καθόλου) quanto come esistente per sè, e in certo senso come una nuova forma di realtà singola (τῶν καθ' ἕκαστον). La ragione di questo singolare carattere di cangiante duplicità era nel fatto che Platone negava l'essere alle realtà del mondo fenomenico, essendo giunto, sotto l'influsso di Eraclito, a considerare ogni singola realtà percepibile per mezzo dei sensi come sottoposta a un continuo flusso e perciò come priva di consistenza. D'altro lato, dalle indagini etiche di Socrate era risultata indirettamente la nuova e importante nozione, che solo dell'universale ci fosse scienza. Socrate non aveva però, completando il processo di astrazione, considerato i concetti come distinti dalle cose reali. Platone procedette innanzi e ipostatizzò — secondo la considerazione retrospettiva di Aristotele — i concetti generali attribuendo loro la natura della vera οὐσία.

A ciò segue il passo decisivo. Aristotele discute qui la questione se i principî siano universali o, in certo senso, singolari. Con le sue difficoltà, questo problema

investe tanto i sostenitori delle idee quanto i loro negatori. Egli cerca di mostrare come entrambe le possibili soluzioni del problema sembrino condurre necessariamente ad assurdità. Se i principî sono realtà singole, allora essi non sono conoscibili, perchè conoscibile è soltanto l'universale. Se invece essi sono universali, ciò che non è sostanza sarebbe antecedente alla sostanza, e si dovrebbero dedurre le sostanze dagli universali che ne sono i principî; il che è impossibile, perchè l'universale non è mai sostanza. Queste sono le conseguenze logiche, prosegue Aristotele, che derivano quando si pongono le idee in funzione di elementi, e si ammette l'esistenza di esse quali unità trascendenti accanto alle cose della stessa specie. Basta questo riassunto per vedere come egli tenga principalmente d'occhio la dottrina delle idee, e non rivolga la medesima attenzione anche ai suoi negatori, come ci si aspetterebbe dopo gli accenni introduttivi. Il binomio degli assertori e dei negatori gli serve in realtà solo per formulare la questione nell'aspetto di un'antinomia. Il dilemma, se gli elementi e i principî siano realtà singole o universali, è da lui considerato come caso particolare di un dilemma più vasto: se non si pongono le sostanze (τὰς οὐσίας) come esistenti nella stessa forma in cui si asseriscono esistenti le cose singole, se ne toglie l'essere (τὴν οὐσίαν): ma se invece si pongono le sostanze come separate ed esistenti per sè, ecco che si presenta la già veduta difficoltà se i loro principî siano realtà singola o realtà universale.

La prima parte del dilemma più generale sembra contenere una tautologia, ma ciò è soltanto un' apparenza. Il plurale τὰς οὐσίας e il singolare τὴν οὐσίαν indicano chiaramente una differenza di significato. Le sostanze a cui qui allude Aristotele non possono essere le ὁμολογούμεναι οὐσίαι, le realtà sensibili, giacchè in tal caso non avrebbe senso l'aggiunta καὶ τὸν τρόπον τοῦτον

ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων. La forma singolare di esistenza propria delle cose sensibili serve solo come analogia per chiarire il significato dell' esser per sè proprio delle οὐσίαι. Ma questa è l'espressione con la quale Aristotele suole costantemente designare il carattere di realtà delle idee platoniche. Non c'è quindi alcun dubbio (e così interpreta anche il Bonitz) che dietro le οὐσίαι si celino le idee, o un essere soprasensibile ad esse corrispondente. Se non si ammette l'esistenza di tali realtà sussistenti per sè, nel senso di Platone e della sua scuola, si toglie ogni οὐσία (Aristotele concede ciò senz'altro); ma se si ammette una qualsiasi realtà esistente per sè (οὐσίας χωριστάς) ecco che conseguono le già vedute difficoltà per la deduzione dei loro principî.

Abbiamo finora lasciato da parte le parole ὡς βουλόμεθα λέγειν. Il Bonitz [1]) le interpreta « come vogliamo pur concedere una volta » (ed altri lo seguono, come di solito nei casi più difficili). Egli fonda questa interpretazione sull'esatto intendimento del primo membro dell' alternativa, scorgendovi come Aristotele vi ammetta qualcosa che in realtà non coincide colla sua opinione. Tale è la forma consueta del dilemma aristotelico, e dal punto di vista concettuale essa non presenta altre difficoltà. Ma con tutto ciò questa interpretazione del Bonitz non è sostenibile. Il concetto « come vogliamo pur concedere una volta » non può essere espresso in greco con le parole ὡς βουλόμεθα λέγειν. Anche lo Pseudo-Alessandro evidentemente non le capì, e la sua sbrigativa e stolta parafrasi ὅπερ οὐ βουλόμεθα dimostra soltanto il suo totale disorientamento, in quanto trasforma le parole aristoteliche addirittura nel loro contrario. Che si possa d'altronde scorgere in essa la lezione migliore è stato a ragione escluso già dal Bonitz.

[1]) Aristoteles' *Metaphysik übersetzt von* Herm. Bonitz, *aus dem Nachlass herausgegeben von* Ed. Wellmann, Berlino, 1890, p. 298.

Ai commentatori è sfuggito che ὡς βουλόμεθα costituisce un frequente uso linguistico. Si confronti il passo A 9, 990 b 17 ὅλωςτε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [οἱ λέγοντες εἴδη] τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι: « Essi negano ciò, la cui esistenza noi platonici consideriamo ancor più importante di quella delle stesse idee, e cioè i principî delle idee ». Il codice A [b] legge βούλονται e interpola οἱ λέγοντες εἴδη (e quest'ultima lezione è ripresa dalla recensione mista bizantina E) seguendo il passo parallelo M 4, 1079 a 14, dove il contesto garantisce l'intangibilità di tale lezione. Ma nell'altro passo è invece proprio la prima persona plurale che è assicurata dal contesto. Il motivo principale del fraintendimento di questo βούλεσθαι nel passo male interpretato dal Bonitz era costituito dall'infinito λέγειν ad esso aggiunto, in modo apparentemente superfluo per tale significato. Un semplice ὡς βουλόμεθα o ὡς λέγομεν sarebbe stato difficilmente frainteso. Ma proprio il nesso βούλεσθαι λέγειν serve non di rado come espressione tecnica per designare ciò che un filosofo « intende » coi proprî concetti, come p. es. in Platone, *Leggi*, X, 892 C, φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα « i fisici intendono per natura il divenire in rapporto ai principî elementari ».

In Aristotele questa espressione è stata più volte curiosamente fraintesa. In *Metaph.*, N 2, 1089 a 19, egli parla del significato del non-ente nel *Sofista* platonico: βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν (così i manoscritti, mentre il Bonitz scrive λέγει seguendo l'interpretazione dello Pseudo-Alessandro) τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα « Platone intende per non-ente l'errore e tutto ciò che ha affinità con esso ». βούλεται λέγειν, che è l'unica lezione attestata, è da restituire nel testo, mentre anche il Christ, seguendo il Bonitz, ha sostituito nella sua edizione il λέγειν col λέγει,

che è una cattiva congettura dello Pseudo-Alessandro ed è da questi connesso erroneamente con καὶ ταύτην τὴν φύσιν. Esattamente nello stesso modo si spiega quest'uso linguistico in N 4, 1091 a 30 ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερον ἔστι τι ἐκείνων, οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. « La questione è infatti se tra i principî della realtà si trova alcunchè di simile a ciò a cui alludiamo parlando dell'idea del bene e del sommo bene, o se questo è invece un prodotto finale dell'evoluzione ». Anche in questo passo il Christ ha considerato λέγειν come aggiunta spuria, senza avvertire quell'uso linguistico.

Sfruttiamo ora questa osservazione per il passo da cui siamo partiti (1086 b 18-19): εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν, ὡς βουλόμεθα λέγειν (scil. αὐτήν). « Se si nega che le sostanze esistano indipendentemente, in modo analogo a quello delle singole realtà sensibili (come fa lo stesso Aristotele), si distrugge l' οὐσία nel senso in cui l'intendiamo noi platonici». Con ciò è anche finalmente chiarito del tutto il singolare τὴν οὐσίαν, tipico del linguaggio di Platone. Nel primo membro del dilemma Aristotele segnala la difficoltà che nella negazione delle idee e della loro esistenza « separata » egli incontra in quanto platonico; nel secondo membro fa seguire le difficoltà che sono inerenti alla tesi del χωρισμός. Finchè non si vede chiaro come gli oppositori del χωρισμός vengano nel primo membro giudicati secondo il concetto platonico della sostanza, non s'intende affatto il significato del dilemma. Ed ora è evidente che gli oppositori delle idee non sono i rappresentanti della filosofia materialistica nè quelli del co-

mune buon senso. Come potrebbe egli infatti confutarli in nome di un concetto dell'οὐσία estraneo al loro mondo mentale, che essi quindi dovrebbero *a priori* respingere come *petitio principii*? Il dilemma era senza via d'uscita solo per chi stesse sul terreno del platonismo. E sono piuttosto due specie di accademici quelli che Aristotele distingue nel nostro passo, οἱ λέγοντες τὰς ἰδέας e οἱ μὴ λέγοντες. Presupposto il concetto platonico dell'essere, tanto gli uni quanto gli altri s'impigliano in contraddizioni. La conclusione è ovvia: tali contraddizioni possono essere risolte solo da una nuova concezione dell'οὐσία. È il concetto dell'immanenza dell'universale del singolo quello che qui balena di fronte al pensiero di Aristotele. Ma la forma della questione non offre naturalmente in questo punto nessun appiglio per esprimerlo; e per ciò egli si limita a far comprendere che nulla si è ancora concluso quando si è semplicemente abbandonata la dottrina delle idee. Questa incursione critica nei concetti fondamentali del platonismo implica l'obbligo morale di rinnovare dalla base la concezione platonica dell'essere presupposta dall'idea del χωρισμός.

Il problema dell'età del proemio M 9-10 è con ciò risolto. Come i due libri iniziali, esso è una parte della prima metafisica, ed è nato insieme ad essi, nel periodo critico di Asso, in cui Aristotele combatteva la dottrina delle idee come platonico tra platonici. Non abbiamo perciò ragione di essere sorpresi se anche più strette relazioni appaiono sussistenti tra quei due libri e il brano testè scoperto. È singolare come nei libri centrali della *Metafisica* non si trovino affatto citazioni dei due primi libri, non essendo ricordate neppure le aporie del secondo. Ben diversamente stanno le cose se passiamo al brano ora ritrovato della trattazione che in origine seguiva ad A e B. In M 9-10 s'incontrano, nono-

stante la brevità del brano, più rinvii [1]) ad A e B che nell'intero complesso dei libri Z–Λ.

Si presenta ora il problema: di questa parte della prima metafisica possediamo soltanto il proemio, o sussistono ancora traccie della trattazione vera e propria? Tale questione ci conduce ad esaminare il libro N. Contiene forse un nocciolo di verità la veduta di quei critici antichi che separavano M 9-10 da M 1-9 e lo consideravano come introduzione al libro seguente? È stato sopra mostrato come un trapasso agevole manchi, e come quindi sia impossibile risolvere meccanicamente la questione coi soliti metodi di suddivisione e trasposizione. Tuttavia l'esperimento di questi critici insoddisfatti della partizione tradizionale potrebbe basarsi su un principio di giusta osservazione, nonostante il carattere rude e inadeguato del loro espediente. Le cose stanno, di fatto, proprio così. Come M 9-10 contiene il vecchio proemio, che fu sostituito dal nuovo in M 1, così una fortunata combinazione ha posto in mano agli editori dell'opera aristotelica, nel libro N, quel brano della prima metafisica che Aristotele, nell'ultima rielaborazione, volle sostituire con la più raffinata e completa trattazione contenuta in M 1-9.

Pure questa volta conviene che ci lasciamo condurre dal criterio esterno, che ci è finora servito di sicura guida. Anche nel libro N troviamo un'allusione al fatto che Aristotele, quando abbozzava queste esposizioni, si sentiva ancora membro dell'Accademia. Il passo, finora trascurato da questo punto di vista, si trova nella discussione critica delle dottrine di Speusippo (N 4, 1091 a 30-33): ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί·

[1]) *Metaph.*, M 9, 1086 a 34 cita B 6, 1003 a 6; M 9, 1086 b 2 si riferisce a A 6, 987 b 1; M 10, 1086 b 15 a B 4, 999 b 24 e a B 6, 1003 a 6.

ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστί τι ἐκείνων, οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. Dal punto di vista linguistico il passo è stato già chiarito sopra: da esso non abbiamo qui da ricavare, a proposito dell'età del libro N, altro che la medesima conclusione già tratta per M 9-10. Non soltanto l'espressione è propria di un platonico, ma anche l'intenzione teorica conviene esattamente alla scabrosa situazione in cui Aristotele si trova al tempo del suo soggiorno ad Asso. Noi platonici, dice Aristotele, poniamo al vertice della filosofia e al principio del mondo il bene in sè (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) o sommo bene (τὸ ἄριστον). Speusippo considera invece [1]) il mondo presupponendo un'evoluzione del buono e del perfetto, il quale si afferma sempre più attraverso i gradi di un processo, realizzandosi conclusivamente al termine di questo (ὑστερογενές). In questo problema fondamentale della concezione del mondo Aristotele sente di essere il platonico più schietto, in quanto pone all'inizio di tutto un principio che, se non è il platonico bene in sè, è comunque l'*ens perfectissimum*, e da esso fa procedere ogni divenire. Egli resta con ciò fedele al principio fondamentale del pensiero platonico, mentre Speusippo lo capovolge e lo trasforma nel suo opposto [2]). Chi non avverte in queste parole l'accento di chi giustifica sè stesso?

Se il libro è stato realmente scritto ad Asso come A, B e M 9-10, si capisce perchè Aristotele non vi abbia attaccato Senocrate, che colà lo aveva accompagnato,

---

[1]) Speusippo, framm. 34 a segg. e 35 e (Lang).

[2]) Anche nel Περὶ φιλοσοφίας (cfr. sopra, p. 175) il nucleo duraturo del platonismo è veduto nell'intuizione del bene (ἀγαθόν, ἄριστον) come principio dominante del mondo. In grazia di questa dottrina centrale Platone vi prende posto a fianco di Zaratustra, e ad essa si ricollega la nuova θεολογία aristotelica, che cerca di conservare il platonico ἀγαθόν nella forma di οὐσία e fonda la sua realtà trascendente sulla costruzione teleologica della natura.

con la medesima mancanza di riguardo con cui l'assalì più tardi nel libro M (1-9), dopo la definitiva rottura con l'Accademia. Anche là, invero, Aristotele assale soprattutto Speusippo, ma Senocrate vi è trattato nel modo peggiore, al suo ibrido compromesso toccando il poco lusinghiero giudizio χείριστα λέγεται. Così scrive Aristotele nel Liceo, quando Senocrate è già scolarco dell'Accademia e la sua concezione comincia ad esercitare più vasto influsso. Nella redazione più antica del proemio è invece ricordata, accanto alla dottrina delle idee, s o l o la teoria di Speusippo, e a ciò corrisponde l'esposizione del libro N, che solo in un luogo accenna, e in forma breve e riguardosa, all'opinione di Senocrate [1]). Questa bene comprensibile manifestazione di riguardo per il compagno e collaboratore di Asso reca così una gradita conferma alla nostra tesi.

Ed effettivamente il libro N si dimostra nel suo complesso come l'esecuzione del programma annunciato nel proemio più antico. In M 9, 1086 a 29 è detto: « I filosofi, che pongono come reali i numeri, e i numeri propriamente matematici (cioè Speusippo), debbono essere esaminati più oltre ». L'indagine che immediatamente segue dev'essere infatti dedicata alla dottrina delle idee: essa s'inizia subito dopo, e giunge alla sua conclusione con M 10. Le prime parole del libro seguente, « tanto sia detto su questa specie di essere », si riferiscono quindi alla dottrina platonica dell'essere soprasensibile fino allora trattata, giacchè in ciò che segue si parla soltanto delle entità matematiche e della loro deduzione. Certo, la discussione delle idee data in M 9 — 10 è piuttosto breve, anche se si tien conto che la vera e propria critica della dottrina delle idee si trovava già, nella più antica

---

[1]) *Metaph.*, N 3, 1090 b 28, mentre in M 8, 1083 b 2 φανερὸν δ'ἐκ τούτων καὶ ὅτι χείριστα λέγεται ὁ τρίτος τρόπος (la teoria di Senocrate).

redazione della *Metafisica*, nel primo libro. Manca anche una formula di trapasso, e si ha l'impressione che le citate parole iniziali dell'ultimo libro siano soltanto un'aggiunta redazionale, fatta per ovviare alla stretta necessità di un collegamento esteriore. È per altro verosimile che Aristotele, anche nella sua più antica critica, prendesse in esame, accanto alla dottrina delle idee e all'ammissione speusippea delle οὐσίαι matematiche, la posizione teoretica intermedia, e cioè la teoria dei numeri ideali del vecchio Platone. Questa discussione può bene avere colmato la lacuna tra i due libri, e probabilmente è stata rifusa nel libro M nella rielaborazione posteriore. Ma, comunque stiano le cose, nessun dubbio è ammissibile circa la congruenza del libro N al proemio più antico, giacchè esso contiene quell'ampia confutazione di Speusippo che da tale proemio è principalmente promessa. E come nel proemio s'insiste soprattutto sul significato delle idee e dei numeri in quanto elementi e principî (στοιχεῖα καὶ ἀρχαί) della realtà, così anche la trattazione del libro N è costantemente condotta da tale punto di vista [1]. Ciò è da un lato storicamente connesso con l'im-

[1] Cfr. sopra, pp. 243-44. Il libro N mostra che Aristotele con l'espressione «elementi e principî della realtà» allude alla teoria del grande e del piccolo, cioè dell'ἀόριστος δυάς e dell'ἕν, da cui Platone deduceva le idee. Questa dottrina era professata anche da Speusippo e da altri Accademici, in molteplici varianti, dei cui aspetti particolari non val qui la pena che ci occupiamo. Da questa ultima forma della speculazione platonica deriva per il giovane Aristotele la convinzione che la metafisica sia una scienza degli elementi e dei principî della realtà. E giacchè la sua metafisica più tarda, almeno in quanto è una dottrina della sostanza, è tutt'altro che una scienza degli elementi dell'essere, la definizione tradizionale poteva esser conservata da lui solo in quanto egli considerava come metafisica soltanto la teologia. Questa è infatti, se non una teoria degli elementi, almeno una teoria del principio. In generale, la designazione περὶ στοιχείων conviene soltanto a una metafisica matematizzante, sul tipo di quella che Platone, secondo ciò che riferisce Aristotele, aveva professato nel suo ultimo corso Περὶ τἀγαθοῦ (Aristoxen., *El. harm*, II init.). Mentre dunque il libro N indaga, in forma del tutto platonica, tanto la realtà quanto gli

portanza che la questione degli elementi e dei numeri ideali aveva per il vecchio Platone, e d'altro lato quadra col particolare carattere dei due primi libri, che definiscono sempre la prima filosofia come dottrina dei supremi principî e fondamenti della realtà. E già qui si può dire, per quanto la piena giustificazione di questa tesi possa risultare solo dall'analisi dei brani più tardi, che la concezione della metafisica come eziologia della realtà e scienza dei principî, la quale si riconnette all'ultima fase del pensiero platonico, è una caratteristica della più antica forma della *Metafisica*, mentre nella rielaborazione più recente si fa sempre più vivo l'interesse per il problema della sostanza come tale. Anche nella teoria dell'essere soprasensibile la rielaborazione posteriore mostra chiaramente come il punto di vista dei principî ceda sempre più il passo a quello dell' *οὐσία*.

È evidente che nella prima *Metafisica* la polemica si dirigeva sopratutto contro Speusippo. Allora egli era il capo della scuola d'Atene, e gli attacchi di Aristotele si avventavano con tutto il loro impeto contro il falso indirizzo in cui quegli cercava rimedio. Anche Speusippo era persuaso della necessità di un'ulteriore elaborazione della filosofia platonica, ma, secondo l'opinione di Aristotele, muoveva proprio dal punto che nella dottrina delle idee non era suscettibile di evoluzione feconda: abbandonava l'idea della forma e la relazione col mondo delle apparenze sensibili e manteneva l'insostenibile separazione dell'universale, sostituendo solo, nel luogo della pura realtà, ai numeri ideali del vecchio Platone gli oggetti stessi della matematica. Anche nel primo libro Aristotele rinfaccia ai contemporanei, cioè a Speusippo, di

elementi e i principî del soprasensibile, Aristotele si contenta più tardi, in M, di esaminare il carattere di realtà delle *οὐσίαι* soprasensibili affermate da Platone e dalla sua scuola.

aver messo la matematica al posto della filosofia [1]). E se più tardi, in M, il tono della critica è più freddo, come di chi guardi dall'alto in basso, nella redazione più antica esso acquista invece più volte l'impeto della passione e persino, come nel Περὶ φιλοσοφίας, un'asprezza mordace, come quando, a proposito della dottrina platonica del grande e del piccolo, esclama: «Gli elementi stessi, il grande e il piccolo, sembra che gridino, quando son trascinati così di qua e di là, giacchè non son capaci di generare il numero» [2]).

---

[1]) *Metaph.*, A 9, 992 a 32 ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία....
[2]) *Metaph.*, N 3, 1091 a 9.

## IV.

## L' EVOLUZIONE DELLA METAFISICA

L'opinione corrente, che la *Metafisica* sia un'opera tarda, è divenuta insostenibile dopo il ritrovamento, da noi compiuto, di ampî resti di una redazione più antica, risalenti alla prima metà del decennio tra il 340 e il 330. Quell' opinione dev'essere sostituita dall' idea, del resto evidente di per sè, che i problemi metafisici hanno costituito il vero e proprio centro dell'indagine critica di Aristotele durante gli ultimi anni di vita di Platone e quelli immediatamente successivi alla sua morte. D'altra parte (e questo è un risultato d'importanza non minore) nell'ultimo periodo della sua attività Aristotele ha rimesso mano all'opera e ne ha intrapresa una rielaborazione, la quale permeava il vecchio materiale di nuovi concetti, in parte eliminandolo, in parte disponendolo in nuovi ordinamenti sistematici e trasformandolo a tale scopo. Dalle traccie di quest'ultima elaborazione noi possiamo ancora intuire il senso, in cui egli voleva svolgere e perfezionare la sua filosofia. Naturalmente, la differenza individuale che distingue le parti più antiche da quelle più recenti riesce chiaramente avvertibile solo quando si riconosca la loro παλίντονος ἁρμονίη in seno

alla costruzione definitiva, che entrambe le comprende ed inquadra.

L'analisi deve muovere da quel tronco, o torso, della *Metafisica*, che la critica indagante la genesi dell'opera ha delimitato nei suoi confini, e la cui connessione interiore, voluta dallo stesso Aristotele, è stata resa perspicua dall'allontanamento dei brani indipendenti, ad esso aggiunti dai redattori. Si tratta, in sostanza, della compatta massa, già esattamente isolata dal Bonitz [1]), dei libri da *A* a *I*, fatta eccezione di *α* e di Δ. Che questa serie di trattazioni non giunga a termine, e in particolare che non ne costituisca la conclusione il trattato teologico superstite in Λ, è già stato a buon diritto chiarito dal Bonitz, e dev'essere espressamente riaffermato contro più recenti tentativi di risolvere altrimenti il problema, i quali oscurarono di nuovo una situazione già illustrata in modo così convincente. Solo nel giudizio circa i due ultimi libri noi dobbiamo integrare il Bonitz, il quale nutrì evidentemente interesse minore per essi, in quanto la sua attenzione era soprattutto rivolta alla dottrina della sostanza. Il libro M doveva, come abbiamo dimostrato, sostituire il più antico N nella rielaborazione più recente, e appartiene quindi anch'esso al «torso» delimitato dal Bonitz. La metafisica, che qui Aristotele espone a grandi linee, è la ben nota teoria generale della sostanza, cioè la filosofia delle forme sostanziali, che ha servito alla speculazione di tanti secoli successivi come di armatura di sostegno per le sue intuizioni della natura e dell'essere. Si possono seguire le traccie dell'evoluzione di questo possente edificio incompiuto muovendo dal centro, la teoria della sostanza.

---

[1]) H. Bonitz (nell'introduzione al suo commento alla *Metafisica*, vol. II) il quale a sua volta si basava sul Brandis (cfr. *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 3 segg.).

Nel libro B, in cui vengono enunciati i problemi della « scienza ricercata », Aristotele conosce il problema della sostanza solo nella forma della speciale questione concernente la realtà del mondo soprasensibile. Dopo i quattro problemi introduttivi, che si occupano della costituzione della nuova scienza, egli pone tale questione come τηλαυγὲς πρόσωπον alla testa degli undici problemi, che fanno penetrare nel vero e proprio campo d'indagine di questa disciplina. Con ciò egli dà un rilievo anche esteriore all'importanza fondamentale della questione [1]). Dal tempo della creazione platonica dell'idea essa è, senz'altro, il problema della filosofia. Nella sua formulazione del problema metafisico Aristotele si ricollega così immediatamente al problema fondamentale del platonismo, ed anzi lo esprime addirittura come questione posta da un platonico: le realtà, che noi ammettiamo come esseri trascendenti, separati dalle apparenze sensibili, quali le idee e gli oggetti del pensiero matematico, esistono effettivamente? E se non esistono, è lecito ammettere, accanto alle cose sensibili, qualche altra simile realtà di natura soprasensibile? Per il mondo sensibile (αἰσθητὴ οὐσία) egli non spende nemmeno una parola. Subito con la prima frase va diritto alla questione centrale, il problema della trascendenza. E i problemi seguenti si sviluppano da questa radice come il ceppo e i rami maggiori e minori. Già un semplice sguardo d'insieme basta a far vedere come anch'essi siano tutti nati sul terreno platonico. Principî di tutte le cose sono i concetti di specie, come sostiene Platone, oppure gli elementi della natura visibile, come insegna la scienza naturale? Am-

---

[1]) I quattro problemi introduttivi sono trattati in *Metaph.*, B 2, 996 a 18–997 a 33, quindi segue la questione circa il soprasensibile, in a 34. Circa la distinzione dei problemi introduttivi, costituenti la scienza fondamentale, dai problemi principali cfr. *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 100.

messa la prima tesi, sono principî le specie supreme o quelle infime? E, in generale, in quale relazione sta l'universale, che Platone considera come οὐσία, rispetto all'essere, alla realtà? La più astratta delle astrazioni è davvero « quel che veramente è », oppure ci avviciniamo tanto più alla realtà quanto più dall'altezza dell'astrazione discendiamo verso la concretezza, verso la singolarità, verso l'individuo? I principî costituiscono un'unità nel senso del numero, individualmente, o nel senso della specie, universalmente? I principî delle cose transeunti sono gli stessi che quelli delle cose eterne? È lecito considerare, con Platone, l'essere e l'uno come principio e fondamento di tutte le cose, o essi non sono altro che vuote astrazioni prive di contenuto reale? Hanno ragione Platone e i suoi scolari quando ritengono οὐσίαι numeri, linee, punti, superfici, corpi? Quale motivo ha indotto all'ammissione dell'esistenza di idee, se è vero che l'astratto non è nulla di reale e di essenziale, ma solo un attributo comune di molte cose? Bisogna concepire i principî nel senso di una mera materia e potenza, di una semplice possibilità di evoluzione, come fa la scienza naturale, oppure come un'entità esercitante fin da principio un'azione efficace, come energia? Era questo il problema, già ricordato, che fu dibattuto fra Speusippo e Platone, e a proposito del quale Aristotele si schierò dalla parte di quest'ultimo. Così, nel libro dei problemi, non è esposto in realtà altro che la problematica della dottrina platonica, alla correzione della quale mira Aristotele nella fase più antica della sua speculazione metafisica. I problemi che egli pone si riferiscono senza eccezione alla sfera del soprasensibile. Nel loro complesso essi offrono l'immagine di un tipo di filosofia che non soltanto ha tutte le sue radici in Platone, ma merita essa stessa il nome di platonica, anche se il suo presupposto e il suo motivo conduttore è costituito proprio

dal dubbio circa l'esistenza delle idee. Tutti i problemi della scienza a cui Aristotele mira derivano dalla crisi della dottrina platonica e tendono alla restaurazione della conquista operata da Platone nella sfera del soprasensibile.

Noi cerchiamo la trattazione di questi problemi nelle indagini della parte principale, quali, secondo l'opinione corrente, sono contenute nei libri Z-Θ. I quattro problemi introduttivi, che determinano il concetto, l'argomento e i limiti della metafisica, trovano la loro soluzione nelle parti che seguono immediatamente (Γ E). Ci si aspetterebbe che Aristotele si attenesse anche in ciò che segue al suo schema programmatico, e che quindi nel libro Z venisse discussa la questione del soprasensibile. E si desidererebbe anche che, come avviene in Γ e in E, un rimando qualsiasi avvertisse del passaggio della trattazione all'indagine circa il fondamentale problema metafisico. Invece, al posto del problema concernente l'esistenza del soprasensibile, s'inserisce in Z improvvisamente la teoria della sostanza in generale. Con ciò Aristotele abbandona completamente, per i tre libri che seguono, la linee programmatiche determinate nel libro B con l' esposizione dei problemi. Non solo questi non costituiscono lo schema fondamentale delle trattazioni che seguono, come invece accade nei libri introduttivi, ma non è dedicata ad essi neppure una parola. Questa contemporanea sospensione tanto dei rinvii ai problemi quanto della loro stessa discussione non si può spiegare che in due modi. O Aristotele, a metà dell'opera, ha rinunciato al piano originario, che aveva avuto di fronte agli occhi nel libro B: il che è certo strano, anzi quasi incomprensibile, in una costruzione progettata ed eseguita unitariamente. Oppure i libri sull' οὐσία (Z-Θ) non rappresentano affatto l'esecuzione del piano originario, ma sono qualcosa di più nuovo e recente, che

Aristotele ha sostituito alla trattazione primitiva o ha inserito in essa.

Di fatto, non è difficile dimostrare che il libro B appartiene a un'elaborazione essenzialmente anteriore rispetto ai libri sulla sostanza, come per brevità vogliamo chiamarli. Come abbiamo sopra chiarito (p. 235), il libro dei problemi è nato contemporaneamente al libro A, e risale agli anni immediatamente successivi alla morte di Platone. La prima persona plurale, con la quale Aristotele si presenta colà come platonico, non si trova più nelle parti del libro Z, in cui egli sottopone la dottrina platonica ad esame critico [1]. D'altra parte noi abbiamo ritrovato un ampio brano della metafisica più antica in M 9-10 e nel libro N, ed è prova palmare dell'originaria indipendenza di Z dal piano della metafisica esposto in B il fatto che, in primo luogo, entrambi i brani della relazione più antica caratterizzati dall'uso

[1]) Sono i capitoli 13 segg. del libro Z. In questo Aristotele tratta, sulla più ampia base, la questione dell'essenza dell' οὐσία. A tal fine egli muove dalla distinzione di quattro diversi significati dell' οὐσία, in quanto ὕλη, εἶδος, καθόλου e τί ἦν εἶναι, mirando a dimostrare che in un esatto concetto dell' οὐσία i tre ultimi significati debbono essere compresi e ridotti in unità. Per rispondere alla questione della misura in cui la ὕλη concorra a costituire la realtà della forma e dell'essenza concettuale, egli espone il suo duplice concetto dell' οὐσία. E ciò conduce nello stesso tempo a riconoscere l'esigenza della forma suprema, scevra di materia. La discussione del problema se anche l' universale (καθόλου) possieda realtà porta poi a una presa di posizione rispetto alla dottrina delle idee (Z 13 segg.), nella quale tornano i principali motivi della confutazione datane nel primo libro (A 9), se anche prospettati da un diverso angolo visuale ed espressi in diversa forma. In un solo e identico contesto le due confutazioni sono difficilmente compatibili tra loro. La loro relazione reciproca diventa invece spiegabile quando si ammetta che il libro Z non sia stato in origine destinato affatto al più ampio complesso in cui ora appare inserito, rappresentando bensì una trattazione indipendente del problema della sostanza. Giacchè nella critica della dottrina delle idee compiuta in Z 13 segg. manca la prima persona plurale, tutto questo scritto περὶ οὐσίας dev'essere di genesi posteriore a quella delle parti più antiche della *Metafisica*.

della prima persona plurale nella polemica ( M 9-10 e N ) si occupino, com'era da aspettarsi, esclusivamente dei problemi enunciati in B, e cioè della questione della realtà del soprasensibile, e che, in secondo luogo, nello stesso momento in cui si rientra in questo campo più strettamente determinato di problemi metafisici ricomincino anche i rimandi al libro B [1]).

Questa conclusione, che i libri sulla sostanza non hanno affatto appartenuto all'originario disegno generale dell'opera, sembra urtare contro l'idea fondamentale della metafisica aristotelica. Debbo perciò rassegnarmi all'obiezione che il motivo caratteristico di questo tipo di speculazione è pur costituito dal fatto che in essa il soprasensibile non è oggetto di contemplazione immediata ma di mediazione logica, e che quindi non è punto di partenza, ma punto di arrivo. La teoria dell'essere del principio supremo, che nessuna esperienza può attingere, non si eleva forse sul fondamento di una dottrina dell'οὐσία basata sulla percezione empirica del reale, in graduale e costante ascesa dal noto all'ignoto? E le indagini contenute nella teoria della sostanza e dell'atto (Z Θ) non conducono esplicitamente fino alla soglia della dottrina dell'essere soprasensibile? Ora, non c'è dubbio che questa parte della *Metafisica* abbia carattere preparatorio, e nel suo ultimo progetto Aristotele le ha evidentemente assegnato con intenzione il posto che ora occupa. La teoria generale della sostanza doveva costituire, d'allora in poi, la porta d'ingresso alla dottrina della sostanza immateriale del primo motore. Come il carattere specifico della metafisica aristotelica fu preservato di fronte a questo definitivo compimento della sua struttura, sarà indagato più tardi. Qui dev'essere anzitutto messo in chiaro come l'odierno stato dell'opera sia stato

---

[1]) Cfr. sopra p. 227, n. 1.

preceduto da un altro, nel quale mancava quella graduale esplicazione del concetto dell'essere. Il prospetto dei problemi metafisici dato nel libro B non prevede l' *excursus* dei libri Z-Θ circa la teoria generale della sostanza e dell'atto, e questi stessi tradiscono ad ogni passo come non possano essere stati originariamente scritti per lo scopo metodico al quale essi sono stati subordinati in quell'ultima sistemazione, che ora il testo presenta.

Data l'importanza della cosa, voglio dimostrarla ancora più minuziosamente. Sul principio del libro Z si rileva, sì, come l' indagine proceda metodicamente nel miglior modo partendo dalle sostanze percepibili per mezzo dei sensi. Segue una bella, e giustamente famosa, digressione circa la natura del conoscere umano e circa la norma metodica, che prescrive di procedere sempre da quel che è noto « a noi », cioè dal sensibilmente certo, a quel che è noto « per natura », cioè al puro oggetto del pensiero. Questo chiarimento circa i motivi che inducono Aristotele a premettere l'indagine generale circa l' οὐσία alla teoria del soprasensibile si trova però fuori posto in tutti i manoscritti. Il Bonitz ha notato per primo lo spostamento (senza per altro trarne alcuna illazione), e d'allora in poi le nostre edizioni presentano il passo nel luogo che gli conviene. Motivo di tale spostamento non può essere stata una confusione di un manoscritto tardo, perchè esso si trova in entrambe le classi della tradizione del testo, e doveva quindi comparire in tutti i manoscritti antichi. Il fatto non si può quindi spiegare se non ammettendo che il passo costituisse una aggiunta in foglio staccato, inserito nel testo in luogo erroneo già dal primo editore [1]). Ed anche un altro ri-

---

[1]) *Metaph.*, Z 3, 1029 b 3-12. Le parole sono andate a finire nell'inizio dell'indagine circa il τί ἦν εἶναι, dove non hanno alcun senso. Esse continuano le parole di 1029 a 33: ὁμολογοῦνται δ'οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστ' ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον,

chiamo al carattere meramente propedeutico dell'indagine circa la realtà sensibile manifesta una così debole connessione col contesto, che sembra essere una posteriore aggiunta di Aristotele [1].

Fuori di ogni possibile dubbio è infatti che i libri Z-H non trattino la questione della sostanza in costante riferimento al loro presunto scopo, e cioè a quella dimostrazione della realtà soprasensibile che ad essi deve seguire, come ci si dovrebbe aspettare stando a questi passi. All'opposto, si ha l'impressione che la trattazione sia stata scritta solo con l'intento di confutare il concetto platonico dell'essere, che vedeva l'essere supremo nel supremamente universale, e per contrapporre a questa sublimazione dell'immaterialismo la dimostrazione del va-

---

le quali pure fanno parte dell'aggiunta. Le prime parole del passo inserito erano evidentemente state aggiunte ancora tra le linee dell'antico manoscritto, e perciò si trovano nei codici al loro esatto posto. Il resto, non rimanendo spazio, fu poi scritto su un foglio a parte. Aggiunte su foglio volante furono anche le parole Z 11, 1036 b 32 περὶ δὲ-1037 a 5 νοητῇ.

[1]) Il passo *Metaph.*, Z 11, 1037 a 10 segg. sembra a me costituisca un'aggiunta di tal genere, fatta allo scopo di caratterizzare l'indagine περὶ οὐσίας come preambolo della dottrina dell' οὐσία soprasensibile, e di accennare già in questo punto a tale sua finalità. Se quell'indagine fosse stata scritta fin da principio a questo scopo, Aristotele parlando della ὕλη avrebbe certo speso una parola a proposito della ὕλη del soprasensibile postulata da Platone. Del μέγα καὶ μικρόν non fa invece neppure un cenno, per quanto in sede di metafisica esso avrebbe dovuto interessargli assai più che la materia in senso fisico, di cui pure parla tanto in Z. Si comprende così come egli, quando inserì Z-Θ. aggiungesse contemporaneamente alla fine della prima parte dell'indagine le parole: πότερον δ' ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον· τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία. Che queste parole siano un'aggiunta posteriore di Aristotele è provato anche dal rimando della frase che segue (1037 a 17-20), con esse inseparabilmente collegata, all'aggiunta H 6 concernente la definizione. Tanto questa quanto il rimando che la concerne sono stati cioè egualmente aggiunti, al pari di altre modificazioni di simile specie, solo in occasione dell'inserzione dei libri Z-Θ nel piano complessivo della più tarda *Metafisica*.

lore positivo che la materia (ὕλη) e il sostrato (ὑποκείμενον) possedevano per il concetto della realtà. Dal concorso della tendenza materialistica e di quella razionalistica deriva quindi il nuovo concetto aristotelico della sostanza come forma ed entelechia, senza peraltro che venga richiamata particolarmente in primo piano quella questione della separabilità (χωρισμός), che a proposito di tale concetto aveva importanza decisiva per il metafisico. Al contrario, viene rifiutata come unilaterale la tendenza platonica ad astrarre dappertutto dalla materia, e si richiama l'attenzione sull'importanza che questa possiede per la concezione dell'essere [1]. Non ci sorprende perciò che l'idea della forma sia dedotta addirittura mercè un'analisi del concetto del divenire, e che sia messa fortemente in rilievo la sua fondamentale importanza per il retto intendimenti di questo concetto fisico [2]. La maniera in cui nel libro Z vengono studiati uno dopo l'altro i diversi significati del concetto di sostanza e la conclusione di tale indagine suggeriscono l'idea che qui si abbia di fronte uno scritto originariamente autonomo circa il problema della sostanza, la cui importanza decisiva era venuta in chiaro già nella più antica redazione della *Metafisica* (p. 252) attraverso la critica della dottrina delle idee. Naturalmente non c'è dubbio che già nello stadio più primitivo della speculazione metafisica di Aristotele sia da presupporre l'esistenza del nuovo concetto della sostanza, o meglio dell'essere, in sè considerato. Ma è egualmente vero che esso è nato sul terreno della fisica e della logica [3], e si può ben immaginare

---

[1] *Metaph.*, Z 11, 1036 b 22 διὸ καὶ τὸ πάντ' ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον· ἔνια γὰρ ἴσως τόδε ἐν τῷδε ἐστίν....

[2] *Metaph.*, Z 8, 1033 a 24 segg.

[3] L'interesse per la considerazione fisica del problema dell'οὐσία viene più volte in luce nel libro, e accanto ad esso ha parte massima quello per la considerazione dai punti di vista della metafisica e dell'analitica (cfr. per quest'ultima Z 12 e H 6). La spe-

che la più antica metafisica, la quale, come vedemmo nel Περὶ φιλοσοφίας, era ancora pura teologia, sfruttasse genialmente il concetto dell'entelechia e dell'atto per la soluzione del problema di Dio, senza perciò aver bisogno di inserire in essa, o addirittura di ridurre a suo nucleo fondamentale, la trattazione generale del problema della sostanza.

Questa congettura, che la trattazione circa la sostanza non abbia occupato in origine il posto in cui ora si trova, è ulteriormente confermata da una serie di gravi indizî esterni [1]. Anzitutto manca, nei libri più antichi, ogni allusione a Z-Θ. Viceversa nel libro I si rimanda a Z-H, e questi vengono anzi designati come « le ricerche sulla sostanza » (οἱ περὶ τῆς οὐσίας λόγοι). Già questo indica la loro relativa indipendenza. E così Aristotele li cita in Θ 8, 1049 b 27 (εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις). Il complesso Z-H, che ha carattere unitario (H comincia con una ricapitolazione del libro Z e offre una serie di aggiunte all'indagine compiuta in quel libro) è di conseguenza considerato come per sè stante tan-

culazione circa l'οὐσία penetra nella fisica mercè il collegamento con la dottrina del divenire e della mutazione, nella metafisica mercè il concetto della forma immateriale e il problema del χωρισμός, nell'analitica mercè il τί ἦν εἶναι e il suo nesso con le teorie della definizione e dell'astrazione e con la divisione dei concetti in γένη e εἴδη. Occorre solo veder chiaro questo carattere multilatere della trattazione per intendere come essa stesse « in mezzo » tra le ricordate discipline prima che Aristotele la inserisse nella *Metafisica*.

[1]) Importandomi qui di raccogliere in unità tutti i momenti della dimostrazione, mi è certo lecito di riesporre ancora brevemente, insieme con le altre, le conclusioni risultanti dai reciproci rimandi a quel che segue e a quel che precede contenuti nei libri della *Metafisica*: conclusioni sulle quali ho principalmente insistito altra volta (*Entstehungsgesch. d. Met.*, p. 90 segg. e 106). Il cap. 4° della prima parte di quel libro, intitolato *Die zusammenhängenden Stücken*, si riferisce proprio al punto in cui ora credo di poter spingere l'analisi fino al completo chiarimento delle intenzioni del filosofo, mentre per ciò che concerne la separazione dei brani per sè stanti non ho nulla di sostanziale da aggiungere alle mie precedenti trattazioni.

to da Θ quanto da I. Ancora più importante è il fatto che l'introduzione del libro Z venga citata spesso come se costituisse il principio di un'opera: come per esempio in Z 4, 1029 b 1: ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν. In generale, e per esempio nei brani B ed M 9-10 appartenenti alla prima metafisica, le parole ἐν ἀρχῇ servono a designare l'inizio dell'intero trattato, e cioè il libro A. Un esempio del fatto che un libro situato nel mezzo di una serie citi l'inizio suo proprio con le parole ἐν ἀρχῇ è offerto dall'indagine sull'amicizia nell'*Etica Nicomachea* (libri Θ-I), che senza dubbio costituisce un trattato in origine indipendente. Che anche Z fosse un tempo l'inizio di una trattazione per sè stante, e anzi che esso costituisse il primo trattato in seno a tutta una serie di piccoli trattati consimili, è dimostrato dalla citazione Θ 1, 1045 b 31, che con le parole ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις non cita l'inizio di A o di Θ ma quello di Z. Il primo libro di questa serie era dunque Z, a cui seguì H; e Θ gli si sarà aggiunto, nel posto che anche oggi occupa. Difficile è invece decidere se anche I appartenesse già allora a questo complesso, o se fu aggiunto solo più tardi, quando Aristotele tolse al loro isolamento i libri Z-Θ e li inserì nella *Metafisica*: tuttavia quest'ultima ipotesi sembra la più probabile. In I 2, 1053 b 16 Aristotele si richiama a Z 13-17 con le parole: εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις. Qui Z-H sono, sì, sentiti ancora come indipendenti, ma non risulta che essi si trovino all'inizio di una serie a cui appartenga anche I; e a ciò si oppone anzi un'altra citazione, che si riferisce al libro B (I 2, 1053 b 9): κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν, τί τὸ ἕν ἐστι.... Stando a questo passo, il complesso originariamente autonomo comprendeva solo i libri Z H Θ, ed I

è stato aggiunto quando Aristotele lavorava alla forma definitiva della *Metafisica*: è per ciò che esso si riferisce a B considerandolo come introduzione.

Se ora esaminiamo la connessione del libro Z con quello che precede, vediamo confermata anche da questo lato l'idea che Z sia stato inserito al posto che ora occupa quando era già compiuto come scritto a sè. I libri Γ ed E discutono, come vedemmo, i quattro primi problemi, concernenti il concetto della scienza che si trattava di ricercare. Questa parte si chiude con E1. Segue ora qualcosa di nuovo: la teoria dei diversi significati dell'ente (ὄν) e di quello tra essi più fondamentale, quello dell'essenza (οὐσία). Comincia, cioè, la parte principale della *Metafisica*. Aristotele dà per prima cosa una enumerazione di tutti i significati dell'ente, nel più largo senso di questa parola, che possono essere presi in esame. «Giacchè l'ente, detto così in generale, significa molte cose, delle quali l'una è l'attributo accidentale, un'altra è quella per cui l'essere designa il vero e il non essere designa il falso, ed oltre a questi significati vi sono le forme della predicazione, come per es. il che, il come, il quanto, il dove, il quando e qualsiasi altra designazione di tal genere, e ancora oltre a tutto ciò vi è l'essere in potenza e l'essere in atto; giacchè, dunque, l'ente ha molti significati, dobbiamo per prima cosa parlare dell' essere nel senso dell'attributo accidentale, perchè di esso non si ha ancora alcuna nozione e teoria» [1]. Aristotele considera quindi l'essere nel senso dell'accidente, e in seguito a ciò l'essere nel senso della verità e falsità del giudizio. Questo breve brano giunge fino alla fine di E. Con Z s'inizia l'indagine circa l'essere nel senso vero e proprio, cioè circa le categorie e particolarmente

---

[1]) *Metaph.*, E 2, 1026 a 33.

circa l' *οὐσία*, principale oggetto della scienza in questione.

Singolare il fatto che il nuovo libro incominci quasi con le stesse parole e con la stessa enumerazione dei significati dell'essere, che immediatamente precede: « In diversi sensi si parla dell' essere, come già noi (e qui ci aspetteremmo un rimando alla precedente enumerazione di E 2, ma abbiamo invece una sorpresa) abbiamo distinto nello scritto circa i diversi significati dei concetti. Esso significa infatti una volta quel che una cosa è e l'esistenza di un essere determinato, e altra volta una data qualità o quantità o qualsiasi altra di simili predicazioni » [1].

Qui è chiarissimo: se E 2 avesse preceduto, al tempo in cui Aristotele scriveva questo principio del libro sulla sostanza, o egli si sarebbe richiamato all'ampia enumerazione, già data in quel passo, dei diversi significati dell'ente, o avrebbe rinunciato del tutto a darne un'altra, giacchè ognuno si sarebbe ricordato di quella. Se invece Z è un'indagine sull' *οὐσία* nata indipendentemente dagli altri libri sulla *Metafisica*, si capisce subito perchè all'inizio di una simile indagine debba essere brevemente determinata la posizione dell' *οὐσία* in seno al complesso delle possibili enunciazioni dell'essere, anzitutto mercè un riferimento alla tavola delle categorie. A tal fine Aristotele si richiama alle delucidazioni Περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων, che senza dubbio dovevano essere state oggetto di più di un suo corso di lezioni e che allora non erano ancora state accolte nella *Metafisica*, ma stavano a sè come μέθοδος indipendente. Si tratta del cosiddetto libro Δ, che solo dai redattori è stato collocato nel posto incongruo che ora occupa. Quando, nella elaborazione più tarda, il libro sulla sostanza

---

[1]) *Metaph.*, Z 1, 1028 a 10.

e il trattato sulla potenza e l'atto vennero inseriti al posto che oggi occupano, ciò determinò una mutazione nella complessiva struttura della *Metafisica;* ed anzi, per esser più esatti, Aristotele compì quel passo allo scopo di modificarne la struttura in una manîera determinata. A modello del nuovo progetto stava il metodo seguito nel libro sulla sostanza Z-H, in cui Aristotele si era servito dei diversi significati dell' *οὐσία* (ὕλη, εἶδος, *καθόλου*, τί ἦν εἶναι) come di fili conduttori e aveva così offerto chiari alla vista, in un sintetico ordinamento gerarchico, i diversi stadî storici e logici attraverso cui si svolgeva il suo concetto della sostanza. Nella seconda elaborazione della *Metafisica* egli applicò questo procedimento alla trattazione del concetto dell'ente (ὄν) nel suo significato più generale e inserì anche l' *οὐσία* nella serie dei diversi significati dell' ὄν (in questo senso più lato). Alla teoria della forma pura, scevra di materia, egli premise, a guisa di edificio d'ingresso, la teoria della forma in generale quale vera realtà e sostanza, e innanzi a questa pose a sua volta, come protiro, la teoria dei diversi significati dell' ὄν, tra i quali faceva risaltare quello dell' *οὐσία* come l'unico che venisse in questione per l'indagine metafisica. A questo scopo vennero prima esaminati i significati dell'essere non designanti una sua natura esistenziale ed indipendente, ma esprimenti solo modificazioni che casualmente gli ineriscono o posizioni della coscienza rispetto ad esso. Questa parte (E 2-4), dato il suo valore meramente propedeutico, ha un andamento molto sommario. Nell'odierna redazione della *Metafisica* essa rappresenta l'elemento di congiunzione tra la più antica introduzione (A-E 1) e il nuovo nucleo principale (Z-Θ, I M). Logicamente, esso dev'essere il brano aggiunto per ultimo, in cui Aristotele, preparando il passaggio alla parte principale, delinea sommariamente il disegno di quel che segue. L'enumerazione

dei significati dell'essere diventa con ciò addirittura il piano generale dell'intera composizione. Tuttavia dobbiamo abituarci a capire che questa composizione rappresenta il tardo stadio finale del processo evolutivo, e in fondo qualcosa d'incompleto e di provvisorio ancora in quest'ultima forma, per quanto vi si avverta dappertutto l'intenzione della grande sintesi. Le aggiunte, le inserzioni e le giunture, che devono la loro origine a quest'ultimo stadio di evoluzione, attestano un intento unitario, che era del tutto estraneo alla prima metafisica: l'intento di costruire una dottrina dei diversi significati dell'ente, cioè una specie di fenomenologia ontologica, al culmine della quale sopravvive, sì, la più antica teoria platonizzante della forma trascendente e scevra di materia, ma senza per altro che essa pretenda più di accentrare intorno a sè l'interesse principale della trattazione.

E sia qui detta una parola circa l'ultimo capitolo del libro Θ, del quale ho già discusso ampiamente altra volta [1]). Il brano tratta del duplice concetto della verità: in primo luogo, dell'esser vero e dell'esser falso, nel senso che comunemente si attribuisce a queste espressioni quando si designa come vero o falso un giudizio a seconda che il predicato vien connesso, o meno, col soggetto a cui conviene; e in secondo luogo della verità dell'asserzione metafisica dell'essere, che non è mai operata dal pensiero discorsivo e che perciò nemmeno è mai vera o falsa nel senso dei giudizî discorsivi. La verità di tesi metafisiche, esprimenti un essere che non è oggetto dell'esperienza, si fonda, secondo Aristotele, su una singolare forma di conoscenza intuitiva, la quale è in tanto più prossima alla percezione sensibile che non al pensiero discorsivo in quanto costituisce una sorta di visione spi-

[1]) *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 49.

rituale, un puro θιγεῖν καὶ φάναι. È l'ultimo resto dell'intuizione platonica delle idee, superstite nella *Metafisica* aristotelica. La ragione che induce Aristotele a trattar qui tale problema è manifestata da lui stesso in E 4, quando avverte come l'essere nella comune accezione secondo la quale si dice che un giudizio è vero o falso non appartiene al problema dell'essere qual è prospettato dal metafisico. In questo luogo egli ha più tardi aggiunto un rimando, il quale tradisce tale suo carattere posteriore già col danno che ha apportato alla costruzione sintattica; oltre a quella specie di verità ce n'è ancora un'altra, la conoscenza intuitiva, sulla quale si fonda ogni pensiero che voglia giungere a un'assoluta concezione del mondo; essa dev'essere esaminata più tardi. Ciò accade, di fatto, nel capitolo finale del libro Θ. Sulle tracce dello Schwegler, ho altrove mostrato come questo capitolo costituisca un'aggiunta al libro Θ, e come il rimando ad esso debba essere stato inserito in E 4 quando esso fu aggiunto alla fine del libro Θ. L'indagine circa l'intuizione intellettuale e la specie metafisica dell' ἀλήθεια è, così, posta convenientemente da Aristotele al termine della dottrina dell'atto e all'inizio della teoria della realtà del soprasensibile, che a quella deve immediatamente seguire. Anche in questa aggiunta, che dev'essere parimenti stata fatta nel momento dell'inserzione dei libri Z-Θ, si manifesta quindi chiarissimo l'intento di costituire un'uniforme progressione dell'essere fino alla teoria dell'entità immateriale e di dare in tal modo un carattere unitario al complesso, edificato col concorso di elementi tanto disparati. E' questa, appunto, la tendenza dell'ultima elaborazione.

È una felice combinazione che l'accertamento di una duplice redazione del proemio della teoria del soprasensibile, quella più antica di M 9 e quella più recente di M 1, ci metta in condizione di poter provare l'esattezza

dell'ipotesi di una metafisica primitiva, non ancora contenente la teoria della forma materiale e sensibile [1]. Se questa ipotesi è giusta, la redazione più recente della teoria del soprasensibile presuppone di necessità come ad essa precedenti i libri circa la sostanza, con la loro ampia analisi della realtà sensibile e della forma immanente (ἔνυλον εἶδος), mentre la più antica, secondo quel che ci si aspetta anche in base al più antico schema dato dal libro B, deve immediatamente investire il problema dell'essere trascendente e non può affatto riconoscere il mondo sensibile (αἰσθητὴ οὐσία) come oggetto della scienza alla cui costituzione mira. A tal fine è necessario esaminare ancora una volta le due redazioni parallele, che perciò trascrivo qui l'una accanto all'altra.

Redazione posteriore
(M 1)

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον.

Redazione primitiva
(M 9,1086 a 21)

Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν· ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων.

Ricollegandosi alla definizione della metafisica come scienza dei primi principî ed elementi, comune nella parte più antica dell'opera, la redazione appartenente alla metafisica primitiva apre la trattazione circa l' οὐσία con la divisione platonica della sostanza in sensibile e soprasensibile. Anche qui, come in A e in B, la prima meta-

---

[1] Cfr. p. 243 segg.

fisica muove dall'esame delle opinioni dei precedenti pensatori. Le opinioni dei materialisti presocratici (ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες) sono omesse, in parte perchè già esaminate nella *Fisica*, in parte perchè estranee all'oggetto della presente indagine. Qui è da notare che non si parla propriamente della αἰσθητὴ οὐσία, come accade invece nella redazione posteriore. Che essa, come tale, possa formare oggetto della *Metafisica*, è un pensiero qui ancora del tutto estraneo alla mente di Aristotele. La realtà sensibile appartiene alla *Fisica*, e colà sono discusse le diverse opinioni dei naturalisti che conoscono soltanto la realtà materiale. Per il resto le opinioni di questi materialisti non appartengono alla indagine presente. Sono già state infatti criticate nel libro A. È impossibile riferire le parole τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν ai libri Z e H: in questi non c'è nemmeno una parola a proposito delle vedute dei pensatori che ammettono soltanto la realtà percepibile per mezzo dei sensi. Inoltre non è da credere che Aristotele si sarebbe espresso in modo così negativo se avesse proprio trattato diffusamente della realtà sensibile nei precedenti libri Z H Θ. L'idea che sta alla base di questa redazione è bensì espressa dal semplice dilemma: o c'è soltanto la realtà sensibile, e allora non c'è alcuna metafisica e la fisica occupa il primo posto; o c'è qualcosa di soprasensibile, e allora ce n'è anche la scienza, la metafisica. Perciò Aristotele passa subito ad esaminare le opinioni dei filosofi che hanno professato l'esistenza di tale realtà soprasensibile, cioè della scuola platonica.

Tra questa fase evolutiva, in cui Aristotele considera il problema da un punto di vista ancora semplicemente dualistico, e quella che si manifesta nella redazione M1 cade dunque l'inserzione dei libri Z H Θ, accordante ampio adito nella *Metafisica* all'αἰσθητὴ οὐσία, e l'estensione del concetto di quest'ultima a quello di scienza dei di-

versi significati dell'essere. Certo anche ora Aristotele, richiamandosi evidentemente con la sua espressione a quella della redazione più antica, allude alla precedente trattazione dell'*αἰσθητὴ οὐσία* avvenuta nella *Fisica*. Ma però inserisce l'aggiunta restrittiva: εἴρηται.... ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. Il compito teoretico della *Fisica*, alla quale nella redazione più antica egli aveva senz'altro assegnato l'intera trattazione della realtà sensibile, è qui limitato all'indagine circa la materia: il che significa che la forma e la realtà attuale (ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία) sono principalmente di competenza della scienza contemplata dalla presente ricerca, e cioè della metafisica. Aristotele cancella perciò le parole della più antica redazione τὰ δ'οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν sostituendole col rimando alle trattazioni, allora accolte nell'opera, dei libri Z-Θ, le quali concernono infatti la κατ' ἐνέργειαν οὐσία delle cose percepibili per mezzo dei sensi. Questo rinvio corrisponde all'annuncio, inserito in Z 11, 1037 a 10 segg., dell'indagine circa la realtà soprasensibile che dev'essere condotta più oltre dal libro M (cfr. p. 267 n. 1). Ambedue i rimandi appartengono alla elaborazione posteriore ed hanno il compito di agganciare saldamente insieme parti originariamente prive di connessione reciproca. Con ciò è insieme dimostrato (per quanto non ci fosse ormai quasi più bisogno di dimostrarlo) che la rielaborazione del trattato circa il soprasensibile (M 1-9) è stata compiuta per la *Metafisica* più tarda, ampliata mercè l'inserzione dei libri Z–Θ, nello stesso modo in cui tanto quella rielaborazione quanto questo ampliamento sono connessi con l'inserzione del libro I.

Ma Aristotele ha poi soltanto « inserito » i nuovi brani, e ha potuto costruire la sua teoria della sostanza sensibile basandola, in forma meramente estrinseca, su una

introduzione che originariamente conduceva a una teoria del soprasensibile? Non dovevano risultarne per forza contraddizioni insolubili? E se fino ad oggi non si è trovato alcun intoppo nel passaggio dall'introduzione B Γ E alle parti « inserite », qual'è il principio che ha permesso ad Aristotele di connettere la metafisica del trascendente con la teoria delle entelechie immanenti? In realtà esiste un simile anello di congiunzione tra i due gradi, ed è il concetto dell'ente come tale (ὄν ᾗ ὄν), che serve ad Aristotele per definire nell'introduzione l'oggetto della metafisica. Nel concetto dell'ente come tale noi vedevamo finora il germe dal quale si sviluppavano, e quasi fiorivano, i diversi significati dell'essere: questo concetto comprende infatti tanto la pura ἐνέργεια del pensiero divino quanto le forme inferiori della natura mobile, soggette al divenire e alla morte. Chi indaga l'essere come tale non ha bisogno di limitarsi all'essere assoluto, ma accoglie nel suo campo d'indagine quanto di essere possiede ogni cosa, non escluse le astrazioni dell'intelletto. Ciò compie, effettivamente, l'ultima forma della *Metafisica*. Essa appariva quindi come l'unica realizzazione possibile di tale concetto. Vediamo ora, invece, che ciò non era altro che un'ovvia illusione. In base alla *Metafisica* stessa possiamo anzi dimostrare che c'è stato un precedente stato della sua evoluzione, in cui Aristotele non traeva ancora tali conseguenze dal concetto dell'ente come tale, non intendendo ancora quel concetto nel senso dell'esplicazione dialettica dei diversi significati dell'ente e designando piuttosto quale oggetto della *Metafisica*, in modo chiaro e senza eccezioni, la realtà immutabile ed eterna. Questa dimostrazione è fornita dal brano K 1-8, che finora è stato più volte considerato spurio, e la cui autenticità è rivendicata in modo addirittura lampante dai risultati della nostra indagine.

Nel mio precedente esame di questo inestimabile do-

cumento ho dimostrato che le minuscole particelle, il cui frequente uso tradisce una mano estranea in seno al complesso stilistico che per il resto è affatto aristotelico, rappresentano le involontarie aggiunte di uno scolaro, che redigeva questi appunti seguendo le lezioni del maestro. Ma come fonte di dottrina aristotelica il libro è un documento di aurea autenticità. Esso riproduce punto per punto, dal principio alla fine e spesso con le stesse parole, i tre libri introduttivi, solo compendiandoli in una redazione sostanzialmente abbreviata, la quale non può essere considerata nè come primo abbozzo, nè come semplice riassunto della redazione più completa, bensì mantiene la sua autonomia accanto a queste. Evidentemente essa è una stesura di questa parte del corso di metafisica risalente a un più antico stadio di sviluppo, giacchè, nonostante la sua larga concordanza con la redazione più completa, essa se ne distingue in varî punti in maniera caratteristica.

Se anzitutto esaminiamo il rapporto di questa più antica introduzione con la parte principale, che qui in primo luogo c'interessa, vediamo subito come essa risalga a un periodo in cui non era ancora stata compiuta l'inserzione dei libri sulla sostanza Z H Θ, e in cui all'introduzione seguiva ancora immediatamente la teoria del soprasensibile. Come nella redazione più recente della *Metafisica* c'è un anello di congiunzione (E 2-4) tra la fine dell'introduzione (E 1) e l'inizio della parte principale (Z 1), così esso si trova anche nella redazione più antica (K 8, 1064 b 15-1065 a 26). Ma qui manca ciò che caratterizza questo anello di congiunzione nella sua forma posteriore, e cioè quell'enumerazione dei significati dell'ente da esaminare nei libri Z H Θ, che così ne offre lo schema. Vero è che Aristotele prende in esame anche nell'anello di congiunzione della redazione più antica, così come poi in E 2-4, i due significati dell'es-

sere che egli esclude dalla metafisica prima di accedere alla trattazione principale, e cioè l'essere accidentale e quello designante la verità o falsità del giudizio, l'uno perchè non designa alcun essere in sè e l'altro perchè rappresenta solo un atto della coscienza. Ma della partizione che Aristotele annuncia in E 2, e che svolge nella più tarda redazione della *Metafisica*, la redazione più antica non fa affatto parola. In principio si è tentati di far dipendere questo silenzio dalla brevità dell'esposizione. Ma dopo aver ritrovato, in M 9, 1086 a 21 segg., il proemio della parte principale nella redazione più antica presupponente una *Metafisica* senza i libri Z H Θ, non è più possibile credere a un mero giuoco del caso. Anche la seconda traccia sicura di rielaborazione più tarda, conservata da E 2-4, manca nel passo parallelo della redazione più antica: infatti il rinvio alla posteriore inserzione dell'indagine circa il concetto metafisico della verità (Θ 10), che si legge in E 4, 1027 b 28, manca naturalmente nel passo parallelo K 8, 1065 a 24, non esistendo ancora affatto nella prima *Metafisica* un libro Θ.

P. Natorp ha negato autenticità alla redazione K 1-8 perchè essa professa un concetto della metafisica che non compare nella parte principale della *Metafisica* stessa [1]). Egli parla addirittura di un autore platonizzante e di una non aristotelica inclinazione di questo scritto ad escludere dal campo dell'indagine la materia e tutto ciò che con essa ha rapporto. Dati i presupposti di allora, questa osservazione costituiva per lui un grave motivo di sospetto: per noi essa diventa invece una palmare prova di autenticità [2]). Qui incontriamo quella conce-

[1]) *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, I, p. 178. Il criterio applicato dal Natorp è quello anche altrimenti consueto, e cioè il concetto di metafisica quale s'incontra nei libri Z H Θ, inseriti nella seconda rielaborazione.

[2]) Nella mia *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 63 segg., ho

zione immateriale della metafisica della quale abbiamo dimostrato il carattere originario in base ai resti della *Metafisica* primitiva. Non potrebbe aversi più sicura prova dell'esattezza del nostro criterio di paragone di quella che risulta da questa piena riabilitazione dei libri introduttivi. Così anche le porte più segrete del maledetto castello, che per tanto tempo avevano resistito ad ogni tentativo d'apertura di forza, si spalancano da sè quando si è trovata finalmente la chiave adatta nell'idea dell'evoluzione.

Se confrontiamo punto per punto K 1-8 con la posteriore redazione B Γ E, vediamo chiaramente come il costante motivo di tutte le modificazioni compiute da Aristotele in B Γ E sia l'intento di adattare la più antica introduzione alla nuova struttura della *Metafisica* comprendente anche l'essere materiale. Questo atteggiamento di considerazione per il mondo materiale si manifesta già nella formulazione del primo problema principale, il quinto dell'intera serie, che concerne la realtà del soprasensibile. Notammo già come l'impressione di arcaismo data dal libro dei problemi derivi dal modo ancora affatto platonico di porre le questioni: ma ora possiamo vedere che K è ancora assai più rigido ed antiquato a questo riguardo [1]). Se già B supera fin dal suo

difeso minuziosamente l'autenticità del brano K 1-8 contro il giudizio negativo del Natorp, e sono giunto alla conclusione che il suo contenuto filosofico è in ogni particolarità degno di Aristotele. Le traccie di una mano non aristotelica, che forse si tradisce nel ripetuto uso della particella γε μήν, non provano nulla contro l'autenticità del contenuto, perchè deriveranno dallo scolaro che prendeva gli appunti e che allestì la redazione superstite. Devo tuttavia ritrattare la mia critica del Natorp per quel tanto in cui essa si sforzava di eliminare le traccie di platonismo da lui scoperte. Considerate dal punto di vista dell'evoluzione del pensiero aristotelico, esse non offrono più la minima difficoltà, e sono anzi proprio ciò la cui presenza dobbiamo esigere giusta l'analisi fin qui condotta.

[1]) Cfr. pp. 261-62. Il carattere primitivo di B si è così conservato nonostante la rielaborazione seriore.

primo problema i confini del mondo fenomenico, ponendo la questione se oltre alla sostanza sensibile ne esista anche una soprasensibile della specie delle idee, la redazione di K è ancora più esclusiva. Aristotele si domanda qui se la scienza che è oggetto dell'indagine tratti delle sostanze sensibili, o p p u r e n o, m a b e n s ì di altre [1]. Qui è esclusa addirittura ogni possibilità che la sostanza sensibile sia di competenza della metafisica. Essere sensibile ed essere soprasensibile sono anzi ancora contrapposti l'uno all'altro in una semplice alternativa, nella forma che già vedemmo anche in M 9-10 [2]. Nella posteriore rielaborazione questo *aut aut* diventa un *non tantum sed etiam*, come appare nella più tarda forma della *Metafisica* con la successione gerarchica onde alle forme immanenti sovrastano quelle trascendenti.

Lo stesso deciso *aut aut* troviamo in K nel luogo in cui Aristotele manifesta la sua opinione circa lo scopo dell'indagine ontologica. « In generale è un problema se al di là delle realtà sensibili si debba ammettere qualche altra realtà, o s e i n v e c e n o n s i d e b b a, e s o l o le realtà sensibili costituiscano la realtà, di esse dovendosi perciò occupare la scienza suprema. Evidente-

[1] *Metaph.*, B 2, 997 a 34 = K 1, 1059 a 39. Prima io supposi che questo dilemma dovesse significare che la verità stava nel mezzo: la metafisica doveva essere la scienza dell'εἶδος, comprendente tanto l'οὐσία del mondo delle cose sensibili quanto la realtà soprasensibile, ov'esso esiste senza materia. Ma i passi che verranno discussi in seguito escludono questa idea (cfr. specialmente K 2, 1060 a 7), e si deve ammettere che la formulazione rigorosa dell'alternativa fra scienza del mondo sensibile e scienza del mondo soprasensibile è assolutamente essenziale per la concezione complessiva espressa in K. Se il Natorp avesse tenuto dietro attraverso l'intera *Metafisica* alle divergenze dottrinali da lui osservate in K, avrebbe di necessità, in luogo di giungere all'atetesi del libro K, notato quel nesso cronologico e interiore dei due gruppi, diversi tra loro, di testimonianze, che si spiega in modo soddisfacente solo con l'ammissione di un progressivo allontanamento di Aristotele da Platone.

[2] Cfr. p. 277.

mente, noi cerchiamo un'altra specie di essere, e lo scopo del nostro sforzo è appunto questo, di indagare se esiste qualcosa di separato e di esistente per sè, che non sia attributo di alcuna realtà sensibile » [1]). Aristotele intende qui per realtà che esiste separatamente per sè (χωριστὸν καθ' ἑαυτό) non la singola esistenza concreta del mondo fenomenico, che pure è da lui spesso designata come « separata ». Qui egli adopera la espressione nel senso del platonico χωρισμός delle idee, com'è dimostrato dall'aggiunto avvertimento di ricercare una realtà che esiste per sè, e non come attributo di una cosa sensibile (μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον). Con tale aggiunta Aristotele esclude in modo esplicito che si possa pensare alla forma immanente (ἔνυλον εἶδος). In questo stesso brano essa è da lui designata, per ciò che concerne la sua esistenza, col semplice epiteto di peritura (φθαρτόν). Se la metafisica dev'esserci, suo oggetto non può esser per lui, qui partecipe di tale aprioristica convinzione dei platonici, altro che una realtà eterna ed essenziale, sussistente di per sè in modo trascendente (ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν). Questa, egli dice, dev'esser pensata come analoga non alle cose sensibili, ma all'idea platonica. Una qualsiasi realtà di tal genere deve per forza sussistere, se non si vuole che si riduca a parola vuota di senso tutto quello che hanno pensato proprio gli spiriti più colti. Come potrebbe il mondo essere comunque ordinato, se non esistesse una tale realtà? L'ordine presuppone infatti qualcosa di eterno, trascendente e duraturo [2]). Per la loro risolutezza, queste

---

[1]) *Metaph.*, K 2, 1060 a 7-13.

[2]) *Metaph.*, K 2, 1060 a 21 μᾶλλον τ' ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης (scil. τῆς ὕλης) δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν. ἀλλ' ἄτοπον· ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριεστάτων ὡς οὖσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη· πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος; Cfr. anche K 2, 1060 b 1-3.

espressioni si distinguono notevolmente da quelle della redazione posteriore. Esse sono ancora del tutto prossime al platonismo, e si avverte in esse un'appassionata asserzione dell'esigenza di un mondo soprasensibile, che ha tanto maggiore efficacia in quanto sgorga immediatamente dalla convinzione dell'insostenibilità della metafisica delle idee professata fino allora [1]).

Sul presupposto di una realtà eterna e immutabile e sulle eterne leggi cosmiche che essa assicura si fonda, secondo K 1-8, non solo la possibilità della scienza « ricercata », ma in generale quella di un pensiero logico immune da contraddizioni e quella di verità assolute e durature. Il mondo sensibile è infatti in continuo flusso, e non c'è in esso dove metter saldo il piede [2]). Il principio di contraddizione è così fondato in forma essenzialmente ontologica, la quale sembra invece eliminata in massima parte da Aristotele nella sua posteriore formulazione di quel principio. Infatti ciò che è detto alla fine del libro Γ circa il nesso che stringe l'eternità e l'immobilità dell'essere e la possibilità di conoscenza di

---

[1]) Cfr. il rifiuto, che immediatamente precede, della concezione platonica del soprasensibile: K 2, 1060 a 13-18. Questo passo ha conservato forse nel modo più immediato di tutti il postulato platonico della trascendenza che sta alla base della metafisica aristotelica. Esso prova inoltre come la τάξις della natura, che sembra ad Aristotele inspiegabile senza l'ammissione di un ἀγαθόν trascendente quale supremo principio, sia divenuta per lui il punto di partenza per la restaurazione della teoria del soprasensibile.

[2]) *Metaph.*, K 6, 1063 a 11. In *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 82, io ho avvertito, contro il Natorp, come sia esagerato ascrivere all'autore di K l'idea che nella sfera del terreno e del transeunte non sussista in generale alcuna verità: ma ho esagerato a mia volta nel senso opposto, negando ogni differenza rispetto alla giustificazione altrimenti data da Aristotele del concetto della verità. Si deve ammettere che in questo passo l'accento è posto sull'eternità dell'essere cosmico, e che anzitutto su di essa è fondata la possibilità di verità costanti, mentre in Γ 5, 1010 a 1 segg. s'insiste viceversa principalmente sulla possibilità di giungere ad affermazioni saldamente consistenti anche riguardo al mondo sensibile, solo in seconda linea seguendo il richiamo alla ἀκίνητος φύσις e al cosmo (1010 a 25).

verità durature mancava in parte degli antichi manoscritti. Evidentemente, siamo qui di fronte a un capitolo che Aristotele aveva cancellato nella più tarda rielaborazione, ma che in seguito fu trovato ancora tra le sue carte, e compreso nel testo dagli editori. In ogni caso dimostra anch'esso che la redazione originaria del libro Γ aveva maggiormente accentuato i fondamenti metafisici del principio di contraddizione [1]. Tanto la giustificazione ontologica del principio stesso quanto l'inserzione di questi problemi fondamentali della logica nella sfera della metafisica appartenevano alla tradizione platonica. E una aporia egualmente nata solo sul terreno della tradizione platonica è la questione circa il luogo in cui si debba trattare la materia degli enti matematici, e se ciò faccia parte del còmpito della prima filosofia [2]. Questa trattazione è compiuta nel libro M, la cui stretta connessione con K 1-8 fornisce una nuova conferma dell'antichità di entrambe queste parti.

Ancora nel libro B, come già vedemmo, il senso in cui si svolgono le aporie è determinato dall'impostazione dei problemi e dal contenuto proprî della metafisica platonica. La rielaborazione di questa parte fu piutto-

[1]) Il brano della *Metafisica* che da Γ 8, 1012 b 22 va sino alla fine del libro mancava secondo Alessandro (*Comm. in Ar. Metaph.*, p. 341, 30 Hayduck) in parte degli antichi manoscritti.

[2]) *Metaph.*, K 1, 1059 b 15-21. Nel citato mio libro, p. 74, ho chiarito il concetto della ὕλη τῶν μαθηματικῶν e stabilito, contro Natorp, che esso appartiene alla tarda metafisica platonica. Ma perchè questo problema si trovi soltanto in K e non in B è questione alla quale neanch'io seppi colà rispondere in modo esauriente. La trattazione del problema si trova, come già allora vidi, in N 2, 1088 b 14: ma questo fatto costituisce nello stesso tempo la migliore spiegazione della mancanza dell'aporia in B. N appartiene, come K, alla prima metafisica, e contiene quindi l'adempimento della promessa colà fatta. Nella redazione posteriore (B, M 1-9) la questione degli στοιχεῖα dell'οὐσία soprasensibile passa, come si è già mostrato (cfr. p. 257), totalmente in ombra. Essa era legata alla tarda dottrina platonica dell'οὐσία separata dei numeri ecc., superata la quale Aristotele eliminò senz'altro nella posteriore sua fase di sviluppo, tutto questo complesso di questioni

sto estrinseca, e non riuscì perciò a cancellare il fondamentale carattere platonico. Anche prescindendo dal fatto che in due luoghi si è perfino conservata la vecchia prima persona plurale caratteristica dell'Aristotele platonico [1]), altrimenti eliminata dovunque nella nuova rielaborazione, sono stati evidentemente modificati o attenuati solo quei passi dalla cui lettera il nuovo concetto della metafisica risultava addirittura escluso. Anche il numero e la scelta delle aporie resta nel complesso immutata, e solo in un punto è inserito un nuovo problema. Questa inserzione è d'altronde caratteristica: concerne il contenuto dei libri Z K Θ, che erano stati aggiunti all'opera. Prima dell'ultima aporia, infatti, è nella redazione più tarda (B 6, 1002 b 33) posto il problema della materia e quello dell'attualità e della potenzialità dei principî, ed è presa in esame anche la realtà sensibile. Ora, giacchè proprio questo problema, come ha già visto il Natorp, manca in K 1-8, non possiamo trarre da questo stato di cose altra conclusione da quella che Aristotele ha inserito il nuovo problema quando rielaborava i tre libri introduttivi per adattarli all'ammissione della teoria della forma immanente e della potenzialità e attualità. In K, invece, il puro concetto dell'essere è ancora separato in modo rigidamente platonico da ogni materia, e identificato all'esistente per sè, all'immobile e al trascendente. Inoltre, mentre nell'ultima rielaborazione la critica delle idee passò da A 9 nel nuovo libro M, la redazione più antica dell'introduzione presuppone ancora l'originario stato delle cose, in cui la critica precedeva trovandosi nel primo libro, giacchè, per la con-

[1]) Cfr. p. 234. Il fatto che B appartenga alla parte dell'introduzione rielaborata per la *Metafisica* più tarda, mentre la critica delle idee contenuta in A 9 doveva scomparire del tutto, spiega a sufficienza perchè in B si siano conservate soltanto così poche tracce di questa prima persona plurale. Esse vi sono rimaste soltanto per una svista.

futazione delle idee, essa rimanda appunto a quel che precede! [1]). Così il fatto della rielaborazione più tarda e dell'introduzione di un nuovo concetto della metafisica è dimostrato anche per i tre libri introduttivi B Γ E, e quasi per l'intera *Metafisica* sono rimesse in luce la redazione più antica e la redazione ultima.

È possibile tuttavia dimostrare che nemmeno la più antica redazione dell'introduzione (K 1-8) rappresenta ancora la forma originaria della *Metafisica*. Abbiamo visto come in K 1-8 la metafisica sia definita come scienza della realtà immobile, eterna e trascendente. Accanto a questa si trova la definizione che la determina quale scienza dell'ente come tale (ὂν ᾗ ὄν), dalla quale per altro qui non si è generato ancora, come invece accade nella rielaborazione più tarda, il concetto di essa quale scienza dei molteplici significati dell'essere, compreso l'essere sensibile della natura diveniente. Con tutto ciò già nell'unificazione delle due determinazioni concettuali date in K 1-8 è implicita una seria difficoltà, la quale diviene anche più chiaramente sensibile nell'ulteriore stadio evolutivo rappresentato dal libro E, destinato, nella forma rielaborata che oggi presenta, a servire d'introduzione alla scienza dei molteplici significati dell'essere. Giacchè la redazione più antica e quella più recente non si distinguono da questo punto di vista, ma solo da quello della diversa ampiezza con cui trattano del concetto dell'essere, possiamo senza incorrere in errore porre a fondamento dell'introduzione, in ciò che segue, tanto l'una quanto l'altra delle due redazioni.

In E 1 (= K 7) Aristotele chiarisce il significato da

[1]) Il passo *Metaph.*, K 1, 1059 b 3 presuppone la confutazione delle idee, mentre B 2, 997 b 3, che nella redazione più recente gli corrisponde, presuppone soltanto l'illustrazione storica della dottrina delle idee contenuta in A 6, la quale rimase nel primo libro anche dopo il trasferimento della critica delle idee da A 9 in M 4-5.

lui attribuito a una scienza dell'ente come tale. Tutte le scienze indagano certe cause e principî delle realtà. Come esempio egli cita la medicina e la ginnastica e, tra quelle che metodicamente stanno su un piano superiore, la matematica: cioè quelle che nella metodologia ed epistemologia platonica erano correntemente considerate quali esemplari tipici. Tutte queste scienze delimitano metodicamente un determinato dominio della realtà (ὄν τι) e una sua determinata specie (γένος τι) e indagano questo complesso, in sè concluso, di dati. Ma non parlano dell'essere dei loro oggetti, bensì lo presuppongono, o sul fondamento dell'esperienza sensibile, come la scienza naturale e la medicina, oppure partendo da determinate definizioni, quali gli assiomi da cui muove la matematica. Le loro dimostrazioni, che si distinguono solo per il grado dell'esattezza, hanno sempre per oggetto solo le proprietà e le funzioni che derivano da quelle definizioni, e rispettivamente da dati di fatto evidenti al senso. Il metafisico invece indaga l' essere in quanto esso è tale. E studia così i presupposti di quelle scienze, mentre esse non intendono di renderne conto nè sono in grado di farlo.

Questi chiarimenti sono integrati dall'inizio del libro Γ (= K 3). Colà è contrapposto, in modo anche più chiaro e penetrante, il carattere della prima filosofia come scienza universale a quello delle scienze particolari, e l'ente come tale ai suoi singoli dominî. Qui l'ente è concepito non come un oggetto in certo modo distinto e separato dagli altri oggetti, bensì come il comune punto di riferimento per tutte le condizioni, proprietà e rapporti concettuali che si ricollegano al problema della realtà. Come il matematico considera, secondo Aristotele, tutte le cose solo dal punto di vista della quantità, così il filosofo indaga tutto ciò che è proprio dell'essere come tale, mentre p. es. il fisico studia quest'ultimo solo

in quanto animato da movimento. Molte cose « sono », solo perchè sono affezioni, stati, moti o relazioni di un ente, e quindi comunque derivano da una realtà che assolutamente è. La riduzione (ἀναγωγή) di tutte le affezioni (πάθη) dell'essere a un'unità comune (ἕν τι καὶ κοινόν) era compiuta nella scuola platonica col metodo della divisione come distinzione di opposti (ἐναντιώσεις) i quali venivano fatti risalire a certe generalissime, o « prime », distinzioni dell'essere. Aristotele presuppone come noto il lavoro speciale compiuto dalla scuola in questo campo e la letteratura ad esso riferentesi. Oggetto della sua parafrasi è così l'antitesi dell'unità e della molteplicità, dell'identico e del diverso, del simile e del dissimile, in breve l'intero dominio della dialettica platonica, quale si presenta nell'indagine sull'ente e l'uno (ὄν καὶ ἕν) del libro I; ed è anche un'indagine del genere di quella circa le leggi ultime del pensiero, i principî di non contraddizione e del terzo escluso, da lui trattati nel libro Γ. Questi problemi si ricollegano invero solo mediatamente con la teoria aristotelica della sostanza: ma evidentemente lo scopo dell'autore è quello di trovare una definizione della metafisica che assicuri un posto anche alla dialettica tradizionale. Per Platone la dialettica era immediatamente ontologia: per Aristotele diventa invece una questione piuttosto pratica e storica quella di decidere se si debba accogliere nella filosofia prima, come per il passato, il complesso di questa logica dell'essere. La sua metafisica originaria è una teologia, come teoria dell'ente perfettissimo, e la dialettica astratta, dopo l'eliminazione delle idee, è difficilmente unificabile con essa. Tuttavia egli ha compiuto il tentativo di collegarle mercè il comune riferimento all'ente come tale (ὄν ᾗ ὄν).

Mentre in questo contesto di pensiero la suprema filosofia si presenta come la scienza universale, in E1

(= K 7), dove Aristotele cerca di distinguere metafisica, fisica e matematica in funzione dei loro oggetti, a questo inquadramento ne segue immediatamente un altro diverso. Aristotele divide qui le scienze in teoretiche, pratiche e poietiche. La fisica è una scienza teoretica: essa indaga l'essere che può muoversi, e considera perciò l'essenza e la forma concettuale solo in quanto essa è collegata con la materia. Ogni astrazione dalla materia costituirebbe errore per il fisico. Persino lo studio della psicologia dev' esser condotto in tal modo, in quanto esso verte circa il dominio della realtà psicofisica. Scienza teoretica, è, parimenti, la matematica. Certo, Aristotele pone in dubbio se i suoi oggetti possiedano un'essenza immobile ed esistente di per sè in modo indipendente, secondo la dottrina dell'Accademia, che egli qui discute pure accogliendone la tripartizione della filosofia teoretica e la collocazione degli oggetti matematici in posizione intermedia tra quelli dell'ontologia e quelli della fisica; ma comunque per lui la matematica considera i suoi oggetti come immobili ed esistenti per sè (ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ). A tanto maggior ragione l'indagine di un essere immobile e trascendente, nel caso che uno simile esista in realtà, costituirà il compito di una scienza teoretica. Ma qual' è questa scienza? Non può essere la fisica, perchè i suoi oggetti sono, sì, esistenti per sè (χωριστά), ma non immobili; e tanto meno può essere la matematica, perchè l'essere che ne costituisce l'oggetto è, sì, in parte immobile, ma non esistente di per sè in modo indipendente. La suprema filosofia indaga invece un essere, che è tanto esistente per sè quanto immobile [1]). Da questa definizione si indurrebbe

---

[1]) *Metaph.*, E 1, 1026 a 13, dove lo Schwegler ha esattamente corretto: ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ (ἀχώριστα codd.) μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ'ἴσως, ἀλλ'ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκί-

senz'altro che Aristotele pensi qui al motore immobile. Ma egli stesso, nella frase che segue, dice che i principî a cui allude sono le cause degli accadimenti visibili tra quelli divini (αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων), e chiama perciò la metafisica addirittura teologia (θεολογική).

Questa determinazione dell'essenza della metafisica operata solo per mezzo del suo oggetto, l'essere immobile e trascendente, la rende d'altronde solo una scienza particolare accanto alle altre. Mentre essa, in quanto scienza universale dell'essere come tale, era posta in netto contrasto con le altre scienze, indaganti solo una specie determinata dell'essere (ὄν τι καὶ γένος τι) [1], qui è essa stessa solo la conoscenza della specie più eminente dell'essere (περὶ τὸ τιμιώτατον γένος). Il suo oggetto è detto un essere di tale specie (τοιαύτη φύσις), ed è da ricercare in un determinato genere di realtà, cioè nella regione cosmica della realtà visibile ma imperitura. La contraddizione è innegabile, e già lo stesso Aristotele l'ha notata. In un'annotazione, visibilmente distaccata dal contesto e palesante così la sua natura di aggiunta posteriore da lui apportata a questo passo, che costituisce il punto culminante e conclusivo dell'introduzione, ha os-

———

.ητα. Nei manoscritti è penetrata la congettura di un lettore, che diede a χωριστά il senso di «trascendenti» e pensò che questo non conveniva agli ἔνυλα εἴδη del mondo visibile. Ma χωριστός significa qui solo «esistente in modo autonomo»: e in tal senso Aristotele l'adopera anche a proposito di cose sensibili. Se, conforme a questa definizione, la metafisica ha un oggetto che dev'essere nello stesso tempo esistente in realtà e immoto, ciò significa peraltro che esso dev'essere χωριστός nel senso di «trascendente», perchè solo la realtà soprasensibile riunisce in sè entrambe quelle proprietà.

[1]) *Metaph.*, E 1, 1025 b 8 ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδ' ᾗ ὄν. Cfr. invece 1026 a 19 circa la metafisica come scienza del divino: οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην (scil. ἐπιστήμην) δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (scil. περὶ τὸ θεῖον).

servato ciò che segue: « Si può dubitare se la prima filosofia sia una scienza universale e se si riferisca a un genere determinato di realtà (περί τι γένος) e a un essere singolo e determinato (φύσιν τινὰ μίαν). In ciò è pure una netta differenza, come si vede p. es. nella matematica. La geometria e l'astronomia concernono un genere determinato di realtà, mentre la matematica generale vale per tutti gli oggetti particolari di tali scienze. Ora, se al di là delle cose naturali non esistesse un altro essere, trascendente, la fisica sarebbe la scienza prima. Se invece c'è un essere immobile, allora questo costituisce un *prius* rispetto al mondo dell'apparenza sensibile, e la metafisica è la scienza prima. Ed è u n i v e r s a l e, appunto perchè è la p r i m a. E questa scienza dovrebbe allora aver bene anche il compito di considerare l'essere c o m e t a l e e di studiare il suo concetto e le proprietà che gli appartengono in quanto ente » [1]).

La nota marginale non elimina la contraddizione, ed anzi la rende anche più evidente. Nel tentativo di unificare le due definizioni, che egli compie con la sua aggiunta, Aristotele intende per scienza universale la scienza dell'oggetto « primo », che è principio in senso più comprensivo di quanto siano le specie dell'essere che ad esso seguono. Ma in Γ 1 e sul principio di E universale significava ciò che in generale non si riferisce a un essere determinato, cioè a una sezione particolare dell'essere. Ora, che i motori immateriali, i quali dirigono il moto delle stelle, non siano nè un ὄν τι nè una φύσις τις μία τοῦ ὄντος non è tesi che possa essere sostenuta da Aristotele, nè effettivamente egli la sostiene. Potrebbe nascere il sospetto che l'ἀπορία, insieme con la λύσις, la quale presenta in modo così evidente l'aspetto della ricapitolazione sommaria, non risalisse affatto ad

[1]) E 1, 1026 a 23-32. Già il Bonitz notò, nel suo commento, la contraddizione implicita in questo passo, senza peraltro spiegarla.

Aristotele, se essa non si trovasse anche nella redazione K 8 e non corrispondesse al dato di fatto della contraddizione che vi sussiste. Non rimane perciò che ammettere che il filosofo non ha potuto risolvere l'aporia, e che in ogni modo essa gli si è presentata solo dopo che aveva già fuse insieme le due redazioni.

Senza dubbio le due deduzioni del concetto della metafisica non sono risultate da un unico atto di creazione spirituale. Due processi di pensiero essenzialmente diversi si trovano qui incastrati l'uno nell'altro. Si vede subito che quello più originario ed antico è quello teologico-platonico, e non solo per considerazioni storiche, ma anche perchè è quello di gran lunga meno sviluppato e più schematico. Esso deriva dalla tendenza del platonico a distinguere nettamente i regni del sensibile e del soprasensibile, mentre la definizione dell'ὂν ᾗ ὄν comprende ogni ente in un grande ed unitario edificio gerarchico. Tra le due, è dunque quest'ultima la più aristotelica, in conformità con l'estrema e più originale fase evolutiva del pensiero dello Stagirita. In origine, Aristotele si è rigorosamente attenuto all'indirizzo platonico mantenendo, secondo quanto mostra lo scritto programmatico Περὶ φιλοσοφίας, il mondo soprasensibile come oggetto della suprema filosofia e soltanto sostituendo alle idee trascendenti il primo motore, concepito coi caratteri d'immobilità, eternità e trascendenza proprî dell'essere platonico. Questa metafisica più antica era esclusivamente scienza dell'essere immobile e trascendente, cioè teologia, e non scienza dell'ente come tale.

Questo risultato è confermato ancora una volta dalla trattazione che siamo abituati a chiamare senz'altro la « teologia », cioè il libro Λ della *Metafisica*. Già il Bonitz ha rilevato come esso non abbia alcuna relazione cogli altri libri, mentre ci si dovrebbe aspettare che esso contenesse la conclusione dei libri A–Θ. Che lo scritto non

si riferisca affatto a ciò che precede è spiegato dal suo carattere d'indipendenza. Com'è dimostrato dallo stile e dalla scelta dei concetti, esso rappresenta una singola lezione o conferenza, composta per una determinata occasione, la quale non offre soltanto la parte della totale scienza metafisica designata come teologia, bensì qualcosa di assai più comprensivo: un completo sistema di metafisica *in nuce*. In linee serrate, Aristotele offre un panorama di tutta la sua filosofia teoretica, cominciando con la dottrina della sostanza e concludendo con la dottrina di Dio. Evidentemente egli non mira a esporre indagini scolastiche, ma a trascinar con sè gli uditori con la serrata imponenza del grande quadro. Con sicuri colpi di martello egli scalpella frasi solenni, che anche oggi il lettore pronuncia involontariamente ad alta voce, per quanto si tratti di appunti soltanto abbozzati per l'esposizione orale. « L'attività creativa dello spirito pensante è vita ». « Tutto nel mondo è orientato verso un fine ». « Da questo principio dipende il cielo e la natura ». Di entusiasmante efficacia è la conclusione, in cui egli rivolge ai dualisti platonici la parola di Agamennone: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω. È un documento unico nel suo genere, perchè il filosofo traccia qui con audace disegno, come non fa in nessun altro punto delle sue trattazioni dottrinali, il quadro complessivo della sua visione del mondo, senza curarsi di alcuna delle questioni singole. Nello stesso tempo esso è un documento inestimabile della sua evoluzione, giacchè esso risale cronologicamente a quel periodo teologico, di cui abbiamo inferito l'esistenza. Esso ci mostra quale fosse la relazione che legava la teoria delle forme immanenti a quella del motore trascendente prima che Aristotele accogliesse la prima nella stessa *Metafisica*.

Il discorso si scinde in due parti disuguali. La prima (capp. 1-5) discute la teoria della realtà sensibile e per-

viene, mercè la sua analisi, ai concetti della materia, della forma, della potenza e dell'atto. La seconda (capp. 6-10) s'inizia subito col concetto speculativo del motore immobile e con l'asserzione di una realtà soprasensibile. La prima parte non è fine per sè stessa come la seguente, bensì sussiste solo in grazia della seconda, a cui serve di fondamento. Dal mobile mondo delle cose, concepite come forme evolventisi e realizzantisi nella materia, Aristotele sale all'immobile scopo e principio del loro movimento, alla forma di tutte le forme, all'atto puro, all'energia plastica libera di ogni elemento materiale e creativamente attiva. Su questo argomento egli indugia perciò anche quasi più del doppio che su quello della prima parte. A prima vista, la costruzione sembra la stessa che quella data dalla più tarda rielaborazione della *Metafisica*. Anche colà la teoria della sostanza e dell'atto precede la teologia, e la prima parte di Λ è sostanzialmente parallela al contenuto dei libri Z H Θ. Ma la distinzione essenziale è nel fatto che nel libro Λ l'ambito ideale della metafisica è limitato alla seconda parte, la prima non essendo considerata come pertinente ad essa. Le parole finali [1]) della prima parte dicono: « Con ciò abbiamo definito la natura e il numero dei principî del mondo sensibile ». E la seconda parte comincia: « Giacchè abbiamo distinto in principio tre specie nell'essere, due che appartengono alla fisica ed una che è immobile, dobbiamo ora trattare di quest'ultima. Noi diciamo: deve esistere un essere (οὐσία) eterno ed immobile ». Aristotele non designa, come fa più tardi [2]), le due specie della realtà sensibile come pertinenti « in certo modo » alla fisica, ma le chiama fisiche senz'altro. D'altro lato la realtà immobile ed eterna appare senz'altro quale oggetto

---

[1]) *Metaph.*, Λ 5, 1071 b 1.

[2]) *Metaph.*, Z 11, 1037 a 14 ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.

della metafisica, come accade anche nella redazione più antica dell'introduzione [1]. E, allo stesso modo che in quella, egli designa la realtà sensibile col semplice attributo della transitorietà, deducendone che, se nulla esistesse oltre la forma immanente nelle cose sensibili, tutto nel mondo sarebbe necessariamente soggetto al divenire eracliteo [2]. K e Λ coincidono inoltre anche nel riconoscere come oggetto della scienza in questione solo la realtà trascendente, che non inerisce ad alcuna cosa sensibile [3]. Le tre specie dell'essere distinte in principio sono semplicemente suddivise tra fisica e metafisica: le due specie appartenenti al mondo dei sensi, cioè l'οὐσία imperitura dei corpi celesti e quella peritura delle piante, degli animali e via dicendo vengono senza limitazione assegnate alla fisica, in quanto esse sono collegate col movimento e con la materia, mentre l'essenza immota è l'oggetto di «un'altra scienza», la metafisica [4].

Se riassumiamo queste osservazioni, vediamo come il

---

[1] La determinazione della «scienza ricercata» mercè le proprietà di ἀΐδιον, χωριστόν, μένον richieste per il suo oggetto secondo il modello delle idee s'incontra, oltre che nella più antica redazione della introduzione offerta da K 2, 1060 a 26, anche in un altro passo antico, A 2, 982 b 28—983 a 11, dove essa è concepita a priori come teologia, allo stesso modo che nel Περὶ φιλοσοφίας. Anche in N 1, 1087 a 30 è detto come i filosofi abbiano ammesso ἀρχαί opposte tanto nella fisica quanto per le οὐσίαι immobili (cioè nel soprasensibile, dominio della *prima philosophia*). L'identificazione della sfera metafisica con quella delle ἀκίνητοι οὐσίαι è caratteristica del contenuto dottrinale di N, che appartiene al nucleo più antico tra tutti.

[2] Le οὐσίαι sensibili, eccettuato il mondo astrale, sono assolutamente φθαρταί in Λ 1, 1069 a 31 e in 6, 1071 b 6: e cfr. K 2, 1060 a 22. Molto più circostanziato è quello che più tardi si legge in Z 8, 1033 b 5 e in H 3, 1043 b 15: φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι, γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι. Il mondo fenomenico, che per Aristotele inizialmente è affatto mutevole, qui appare pienamente compenetrato dall'idea che anch'esso partecipa dell'immutabile, in grazia del principio formale che in esso domina.

[3] *Metaph.*, K 2, 1060 a 12 χωριστὸν καθ' ἑαυτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον e cfr. Λ 6, 1071 b 19; 7, 1073 a 4.

[4] *Metaph.*, Λ 1, 1069 a 30; a 36.

libro Λ rappresenti quello stadio evolutivo, precedente a quello della *Metafisica* tradizionale e già da noi inferito, che era ancora puramente platonico e che non riconosceva ancora affatto nella teoria della sostanza sensibile un elemento integrante della prima filosofia. E cioè, detto in termini aristotelici: la metafisica nel senso del libro Λ non indaga l'intera categoria dell' οὐσία, ma ne considera separatamente una parte determinata. Questa è costituita da ciò che in seno alla categoria dell'οὐσία è perfetto e buono (ἀγαθόν): suo oggetto è il θεός e il νοῦς [1]). Essa ricerca un essere trascendente nel senso dell'idea platonica, che unifichi in sè assoluta realtà (οὐσία) e assoluto valore (ἀγαθόν). Secondo Λ gli ἀγαθά e gli ὄντα costituiscono due distinte serie ascendenti, che convergono verso l'alto. Esse s'intersecano nel punto in cui il più alto valore (ἄριστον) coincide col più puro essere (οὐσία). Questo è il concetto platonizzante all'ἄριστον (*ens perfectissimum*) quale già trovammo svolto nella dimostrazione di Dio contenuta nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας.

La seconda e anche più importante osservazione concerne la posizione della teoria delle forme immanenti. Solo dal libro Λ risulta chiaro come fosse connessa con la teologia questa parte vitale della filosofia aristotelica, per tutto il tempo in cui appartenne alla fisica. La costruzione gerarchica che dalla forma sensibile ascende alla forma pura e soprasensibile, compiuta più tardi in seno al quadro della metafisica, si trova in Λ ancora nella forma primitiva secondo la quale la metafisica, come scienza dell'immoto e del trascendente, è fondata in modo puramente esteriore sulla fisica, scienza del mosso

---

[1]) *Eth. Nicom.*, A 4, 1096 a 19 segg., e specialmente a 24: nella categoria dell' οὐσία l'ἀγαθόν è il θεός e il νοῦς: cfr. *Eth. Eud.* A 8, 1217 b 30 e *Metaph.*, Λ 7, 1072 a 34. La prima metafisica era dunque la scienza dell'essere puro e perfetto e del bene sommo, e non già quella di tutte le specie e i significati dell'essere, come la metafisica posteriore.

e dell'immanente. La fisica fornisce così alla metafisica, mercè logica elaborazione degli oggetti dell'esperienza sensibile, il concetto della forma e dell'entelechia, che essa distingue dalla materia e dalla potenza indagando la sua relazione rispetto a queste ultime. Ma mentre essa stessa non può mai astrarre dal momento del moto e della materia, che nell'esperienza sono sempre dati insieme colla forma, la metafisica, in piedi sulle spalle della fisica, si slancia fino al concetto di una suprema ed immateriale forma cosmica, da cui « dipende » la natura come totalità e in cui la fisica trova finalmente la sua conclusione. Con riguardo a questa sua funzione di vertice del sistema fisico del movimento, essa vien chiamata il primo motore. Qui c'imbattiamo nella concezione più antica della teologia aristotelica: la dottrina della conclusione della fisica mercè il τέλος trascendente di ogni visibile moto del mondo, che così « salva » i fenomeni della natura.

Se nella fisionomia teoretica del libro Λ, la quale quadra esattamente col risultato della nostra analisi degli altri libri, è contenuta la garanzia interna della sua più antica origine [1]), questa opinione è d'altra parte confermata anche da certi riferimenti esterni degli altri libri a Λ. Mentre la relazione di Λ con l'ultima rielaborazione della metafisica, quale abbiamo presente nell'opera aristotelica, è esclusivamente negativa, si appalesa ormai la strettissima parentela che la lega coi resti della metafisica primitiva ad essa cronologicamente prossimi, e in particolare col libro N. Questa relazione è sfuggita al Bonitz per il motivo che egli mirava sempre solo a ritrovare la connessione di Λ con la serie coerente dei libri che lo precedono. Ora, questa serie e il

---

[1]) Al cap. 8 del libro Λ, inserito posteriormente, è dedicata più oltre un'indagine a parte.

suo piano d'insieme è invece cronologicamente posteriore a Λ, mentre il libro N, che esteriormente gli segue, fa parte, come dimostrammo, del complesso più antico della *Metafisica*, e dal punto di vista cronologico precede evidentemente il libro Λ. Già abbastanza ovvia in sè è la congettura che il filosofo, in una conferenza puramente occasionale, che doveva offrire solo un breve riassunto della sua complessiva concezione metafisica, si sia basato sugli appunti delle sue lezioni. Effettivamente, egli non ha dato in Λ molto più che un estratto del suo corso esoterico su tale argomento, che naturalmente era assai più ampio, come ci permettono di provare, almeno nella misura concessa dalla loro povertà, i resti superstiti della metafisica primitiva. La parte propriamente positiva della filosofia del soprasensibile, cioè la teoria di Dio, manca invero, purtroppo, tanto nella redazione più antica quanto nella rielaborazione più recente; ma la parte critica ad essa precedente e diretta contro la metafisica degli altri Accademici ha servito ampiamente ad Aristotele come fonte per la sua conferenza, e probabilmente la parte positiva della teologia di Λ stava esattamente nella stessa relazione rispetto alla non più esistente teologia della metafisica primitiva: non ne era, cioè, che un estratto. La relazione che lega Λ a N sia anzitutto resa evidente mercè la giustapposizione di alcuni passi dipendenti l'uno dall'altro.

N 4, 1092 a 9

εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται.... οὐκ ὀρθῶς δ'ὑπολαμβάνει οὐδ'εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ

Λ 7, 1072 b 30

ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ

φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ αἰεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον.

τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον, ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.

Già a prima vista si avverte come l'uno di questi due passi debba esser nato sotto l'influsso dell'altro. Sebbene Λ nomini esplicitamente Speusippo, mentre N polemizza contro di lui senza citarlo, non si può dubitare neppure un istante che la redazione data da N sia la più completa e originaria. È essenzialmente più precisa. Da essa risulta più chiaro come le ἀρχαὶ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, di cui parlano entrambi i passi, debbano costituire secondo Speusippo un'analogia rispetto alle ἀρχαὶ τοῦ ὅλου, e come in ciò non si abbia una deduzione rigorosa ma solo una pura comparazione (παρεικάζειν). L'inferenza dall'evoluzione ascendente degli esseri organici a una corrispondente evoluzione della totalità cosmica appare ad Aristotele una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. La esposizione di Λ non accenna affatto alla scarsa sicurezza metodologica di questa argomentazione, e dice soltanto alla sfuggita: διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς κτλ. Ma anche per gli esseri organici l'opinione del teorico dell'evoluzione non è calzante, dice l'esposizione nella seconda parte, perchè la realtà prima non è lo sperma, ma il reale uomo vivente, che preesiste allo sperma. All'inizio, con ciò, sta la pura attualità, non la potenza o la materia. Lo stesso influsso di N constatiamo alla fine della conferenza.

| N 3, 1090 b 13 | Λ 10, 1075 b 37 |
| --- | --- |
| ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηδὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐδὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δὲ ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. | οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισωδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς, τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος». |

Tutta la parte finale del libro Λ è, come qui viene chiaramente in luce, sotto l'impressione della polemica condotta contro Speusippo in N 3. Quando scriveva queste parole nel suo schizzo, Aristotele aveva dinanzi a sè il suo più antico lavoro speciale, o per lo meno questo era ancor vivo e presente nel suo spirito. Anche qui non c'è dubbio che il testo originario sia costituito da N e non dal passo assai più laconico di Λ. N è più chiaro nell'espressione quando dice τὰ πρότερα τοῖς ὑστέροις οὐδὲν συμβάλλεται, mentre Λ obnubila queste espressioni, indicanti con evidenza quasi figurata i diversi gradi dell'essere teorizzati da Speusippo, nel modo che segue: οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα. Com'è noto, Speusippo ammetteva per ogni specie di οὐσία principî particolari, privi però di ulteriore connessione reciproca: uno per i numeri, uno per le grandezze, per l'anima ecc. [1]). Queste più sottili distinzioni si presentano chiare anche in N: secondo la concezione di Speusippo i numeri, nonostante la loro natura di prin-

[1]) *Metaph.*, Z 2, 1028 b 21.

cipio supremo, potrebbero venir meno del tutto senza perciò pregiudicare l'esistenza delle grandezze, che seguono ai numeri, e a loro volta le grandezze potrebbero mancare senza perciò mutar nulla nell'esistenza della consapevolezza o del mondo corporeamente esteso. Con espressione calzante, Aristotele chiama questa costruzione una natura che è composta di scene incoerenti come una cattiva tragedia. In Λ l'omissione delle ultime parole rende l'immagine della « natura con più fiacca connessione scenica » oscura fino all'incomprensibilità. Abbandonandola, Aristotele salta colà al grandioso paragone del monarca e della πολυκοιρανίη, il quale riflette in maniera non meno tagliente la disorganicità anarchica della dottrina speusippea dei principî. Proprio il non avvenuto compimento dell'immagine iniziata dimostra che essa non è più sentita come abbastanza plastica per essere riconosciuta nel suo pieno diritto. Egli l'attinge tuttavia dal suo armamentario come un elemento dato e a lui consueto.

Anche N 1-2 è stato utilizzato da Aristotele nella stesura di Λ. La parola d'ordine di N 1 è identica a quello del capitolo terminale di Λ: lotta contro il dualismo platonico dei principî. Il resto risulta dalla giustapposizione dei brani.

N 1, 1087 a 29

πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας.... εἰ δὲ τῆς τῶν ἁπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν εἶναι τὴν ἀρχήν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ' ᾗ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου, καὶ ἕτερόν τι ὂν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. ἀλλὰ μὴν

Λ 10, 1075 a 25

ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισται ἀπορίαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς· οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν. ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλ-

| | |
|---|---|
| γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός. ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ' ὑπάρχειν. αἰεὶ ἄρα πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐδὲν χωριστόν.... οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν [τῷ ἑνὶ] τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος. | λήλων· ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά. |
| N 4, 1091 b 35 | Λ 10, 1075 a 34 |
| συμβαίνει δὴ πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω ἑνὸς αὐτοῦ τοῦ ἑνός.... (b 30) ταῦτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον.... τὸ κακὸν αὐτό. | ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. |

L'esposizione delle aberranti conseguenze del dualismo quale era professato dagli Accademici è sfruttata efficacemente in Λ quale conclusione della conferenza: essa serve a mettere in risalto il rigoroso spirito unitario, e secondo l' espressione aristotelica monarchico, intrinseco alla dottrina dello spirito pensante sè stesso. Questo brano del libro Λ è un mosaico di singole frasi e concetti semplicemente attinti a N 1. Le argomentazioni assai più differenziate di N appaiono certo in Λ un po' volgarizzate e semplificate, ma tuttavia risulta dappertutto evidente l'argomento fondamentale di cui si vale il libro N per combattere la concezione dualistica dei principî gli ἐναντία debbono essi stessi inerire a loro volta a una terza realtà che serva loro di sostrato, com'è richiesto dalla teoria aristotelica della forma e della privazione, le quali esigono la materia per il trapasso dall'una all'altra. Il *tertium dabitur* è in Λ senz'altro asse-

rito, mentre in N è giustificato. Per noi, esclama trionfante Aristotele, questo problema si risolve senza difficoltà perchè c'è un terzo ente: e questo non è la materia, che è la portatrice delle affezioni opposte, bensì lo spirito assoluto, cioè la forma libera della materia e perciò non legata ad alcun divenire e ad alcuna opposizione. Non il materialismo consegue di necessità alla negazione del dualismo, bensì l'impero esclusivo dello spirito.

---

## V.

## LA PRIMA ETICA

L'angolo visuale dal quale è necessario porsi per intendere l'etica aristotelica è il problema della relazione tra la *Nicomachea* e l'*Eudemea*. La cosiddetta *Grande Etica* può infatti esser qui esclusa dall'esame essendo soltanto un estratto dalle due altre opere, il cui autore fu un peripatetico che da quelle più ampie trattazioni voleva ricavare un compendioso manuale scolastico. Tra le due opere principali il predominio della *Nicomachea* è stato in pratica quasi sempre illimitato, l'*Eudemea* passando rispetto ad essa senz'altro in seconda linea. Solo di quando in quando si ricorreva ad essa per trarne aiuto nella interpretazione di passi difficili. Naturalmente questa condizione di cose non è ingiustificata, perchè la *Nicomachea* supera notevolmente l'altra opera per completezza di concezione, chiarezza di stile e maturità di pensiero. Già nell'antichità si commentava soltanto la *Nicomachea* e si trascurava quasi del tutto l'*Eudemea*, la quale è rimasta purtroppo ancor oggi simile a un terreno incolto. In epoca recentissima, certo, si è manifestato un consolante principio di miglioramento, ma poco si può ancora constatare della sua efficacia

Alla naturale disparità dei due scritti si aggiunse nell'ultimo cinquantennio l'atetesi dell'*Eudemea* operata da L. Spengel, l'eminente studioso di Aristotele e rinnovatore della conoscenza dell'antica retorica [1]). Nel suo famoso scritto, che si affermò subito universalmente e che nella sostanza fa testo ancor oggi, egli sostenne la tesi che l'*Eudemea* non fosse stata soltanto edita ma addirittura composta dallo scolaro di Aristotele Eudemo di Rodi. Anche se le forti e continue coincidenze con la *Nicomachea* potevano spiegarsi solo in forza di uno stretto ricollegamento alla dottrina aristotelica e alla formulazione che essa aveva trovato in quell'opera, l'altro scritto tradiva comunque, con le sue non inessenziali divergenze, l'individualità di Eudemo. Molte cose nella *Nicomachea* apparivano tanto migliori, e l'intera opera tanto più ricca e matura, che non si riusciva a concepire che cosa avesse dovuto indurre Aristotele alla stesura di una replica tanto meno felice. La colpa del peggioramento era dunque dello scolaro. Soprattutto, poi, la giustificazione teologica della morale data dall'*Eudemea* appariva inconciliabile con l'idea che si aveva della personalità di Aristotele [2]). Di fatto, si tratta di divergenze dalla *Nicomachea*, le quali esigono spiegazione. Si pensava di doverle riconnettere con la religiosità personale di Eudemo, di cui per altro non si sapeva se non che egli era probabilmente l'autore di una storia della teologia, mentre questa è in realtà parallela alla sua storia della matematica e dell'astronomia e difficilmente può quindi esser valutata come espressione di vivace religiosità personale [3]). È sostanzialmente in base all'attribuzio-

---

[1]) *Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wissensch.*, III (1841), p. 534.

[2]) Zeller, *Philos. d. Griechen*, II, 2, 3ª ed., p. 874; A. Grant, *The Ethic of Aristotle*, I, p. 23 segg.

[3]) Zeller, l. c., p. 870, n. 1. Se in quest'opera Eudemo trattava delle cosmogonie di Orfeo, Omero, Esiodo, Acusilao, Ferecide e Epimenide, della teologia zoroastrica e di altre teologie orientali,

ne dell'*Eudemea* che ci si è venuta formando quell'immagine del « pio Eudemo », la quale poco vuol quadrare con lo spirito positivistico della scuola postaristotelica [1]). Comunque, l'*Eudemea* reca nelle due edizioni tedesche oggi accessibili del Fritzsche (1851) e del Susemihl (1884) il titolo *Eudemii Rhodii Ethica*, ed anche i meritevolissimi commentarî inglesi alla *Nicomachea* del Grant, dello Stewart e del Burnet, al pari dell'edizione tedesca dell'Apelt, considerano l'altra *Etica* come opera di Eudemo.

La tradizione in sè non offre alcun appiglio per tale ipotesi. Certo, il problema dei tre libri comuni all'*Eudemea* e alla *Nicomachea* provocò già nell'antichità l'ipotesi che essi risalissero a Eudemo e dalla sua *Etica* fossero stati più tardi trasferiti nella *Nicomachea* per colmare una lacuna colà esistente [2]). L'opinione più consueta era peraltro quella opposta, giacchè quei tre libri mancano, com'è noto, nei manoscritti dell'*Eudemea*. Ciò accadeva già in età alessandrina, perchè l'elenco dei libri aristotelici noti, e certo anche esistenti, ad Alessandria al tempo dello scolaro di Callimaco Ermippo conosce solo un'etica in cinque libri, che evidentemente è l'*Eudemea* senza i tre più tardi accolti dalla *Nicomachea* [3]). Due delle ipotesi tramandate, che dovrebbero

egli dovette essere indotto a ciò dalle notizie che su tali argomenti Il aveva dato Aristotele nel primo libro del ϵρὶ φιλοσοφίας.

[1]) Cfr. a proposito del « pio Eudemo » C. Piat *Aristoteles*, trad. ted. (Berlino, 1907), p. 394. Una religiosità sorprendente per un peripatetico trova in lui il Gercke (in *Einleitung i. d. klass. Altert.*, II, 3ª ed., p. 407).

[2]) Aspasius, *comm. in Arist. eth. Nic.*, p. 151, 24 e 161, 9 Heylbut.

[3]) Ciò sembra a me dimostrato dall'indicazione ἠθικῶν α' β' γ' δ' ε' dell'elenco dato da Diogene e risalente a Ermippo, nonostante i dubbi sollevati di recente a questo proposito. Che la lista di Esichio attribuisca invece all'opera dieci libri non costituisce contraddizione, anche se entrambe le liste provengono dal catalogo di Ermippo. In Esichio si tratta evidentemente della *Nicomachea*, o perchè questa si trovava già nominata in Ermippo accanto all'*Eudemea* o perchè più tardi la cifra 5 fu corretta in 10. Il fatto

chiarire la doppia redazione dell' *Etica* e i suoi titoli, tradiscono la tarda origine già con la loro ignoranza. Così è dell' idea di Cicerone, che la *Nicomachea* potrebbe benissimo essere opera di Nicomaco: idea che non si potrebbe certo respingere, se l' *Eudemea* risalisse ad Eudemo [1]). Essa non è peraltro che una mera ipotesi combinatoria, come dimostra la sua misera giustificazione: perchè il figlio di un padre eminente non potrebbe esser diventato una volta tanto, per eccezione, un brav' uomo? Egualmente superficiale e tarda è l' interpretazione dei due titoli nel senso di *Etica a Nicomaco* e *Etica a Eudemo*. L' età di Aristotele non conosce dedica di trattati, come dimostra la falsificazione della *Retorica ad Alessandro*, la quale va sotto il nome di Aristotele e alla quale un ingenuo ed antistorico cervello, completamente ignaro delle usanze letterarie del quarto secolo, ha premesso una prefazione con dedica. E ciò anche prescindendo dal fatto che in entrambe le *Etiche* non esiste affatto dedica, e che oltre tutto non si tratta di opere destinate alla pubblicazione letteraria, ma di corsi di lezioni.

L' opinione generale dell' antichità più alta sembra dunque prospetti anch' essa soltanto una duplice edizione di inediti corsi aristotelici operata da Nicomaco e da Eudemo. Nulla osta all' ipotesi che Aristotele abbia lasciato diverse redazioni del suo corso di etica, come, secondo quel che abbiamo messo in luce, ha fatto per quello di metafisica. Anche qui è a priori verosimile che la redazione più antica delle due sia quella superstite solo in modo frammentario. La soluzione decisiva di

che nei manoscritti dell'*Eudemea* i libri siano cinque conferma l' indicazione di Diogene.

[1]) Cfr. le testimonianze per questa ipotesi e per la seguente nell' edizione dell' *Eudemea* curata dal Susemihl, *prolegg.*, p. XVIII segg., e in P. Von der Mühll, *De Arist. eth. Eudem. auctoritate*, Diss. Gottinga, 1909, p. 25 segg.

questo problema deve risultare in prima linea dalla logica interna con la quale l'*Eudemea* s'inserisce nel processo evolutivo dei problemi aristotelici. Tale metodo di considerazione è stato inaugurato dall'acuto e prudente lavoro di E. Kapp, di gran lunga la cosa migliore che negli ultimi anni sia stata scritta sull'*Eudemea* e sulla sua posizione filosofica [1]. Mercè rinnovata comparazione delle due *Etiche* esso giunge al risultato di restituire l'*Eudemea* ad Aristotele e di considerarla la più antica. Alla stessa conclusione era giunto alcuni anni prima P. Von der Mühll, muovendo dai caratteristici rapporti che legano l'*Eudemea* alla *Politica* e ad alcuni altri scritti [2].

Quanto a me, sono giunto alle mie conclusioni, che in parte coincidono con quelle dei miei due predecessori e in parte le oltrepassano, per via diversa, e senza ancora avere alcuna notizia delle loro osservazioni. Esporrò questo mio processo d'indagine, giacchè vedo che la loro intuizione dell'origine antica e dell'autenticità dell'*Eudemea* non si è pienamente imposta, e giacchè, in-

---

[1]) E. Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Diss. Friburgo 1912.

[2]) Von der Mühll, *l. c.* Il merito di questo assai dotto lavoro consiste specialmente nella tenace ricerca dei contatti tra la *Politica* e l'*Eudemea*, già segnalati dal Bendixen (in *Philologus*, X, 1856, p. 575 segg.), e a cui esso aggiunge molte altre simili osservazioni. Torneremo su tale questione nel capitolo sulla *Politica*, dove essa diventa importante. Preferisco invece non valermene immediatamente come di base per l'esame dell'*Eudemea*, perchè queste coincidenze, prese per sè, non sono ancora forse sufficienti per una piena dimostrazione, anche se ai difensori della paternità di Eudemo potrebbe riuscir già difficile lo spiegare in modo soddisfacente il metodo di lavoro dimostrato dal Von der Mühll come proprio dell'autore. Un certo numero di inesattezze filosofiche, che il Von der Mühll intende attribuire all'*Eudemea*, spiegandole con l'ipotesi che l'opera intera sia una non molto accurata trascrizione di lezioni aristoteliche fatta da Eudemo, è stato illustrato con acuto senso interpretativo dal Kapp, *l. c.*, p. 8 segg. Resta così per ora aperta la questione se l'*Eudemea* sia una trascrizione di Eudemo o una primitiva stesura di Aristotele.

sieme, spero d'essere in grado di arrecare alla questione il suo chiarimento definitivo. Uno svantaggio delle indagini finora condotte era quello che esse non si fondavano sulla considerazione complessiva dell'intero processo evolutivo di Aristotele. Soprattutto lasciava adito a varie obiezioni la limitazione del confronto alle due grandi *Etiche*, mancando all'indagine un saldo punto di partenza, cronologicamente determinabile. Un simile criterio inderogabile ci si offre invece nell'etica aristotelica giovanile, finora non mai presa seriamente in considerazione. Sulla base dei frammenti del *Protreptico*, compreso il nuovo materiale che a questo proposito si è potuto rintracciare, è possibile designare un quadro dell'evoluzione dell'etica aristotelica distinguendola in tre stadî chiaramente distinti: il periodo del tardo platonismo rappresentato dal *Protreptico*, quello della riforma del platonismo rappresentato dall'*Eudemea* e quello del tardo aristotelismo rappresentato dalla *Nicomachea*. L'indagine si orienta per noi anzitutto verso il problema di distinguere quale delle due opere maggiori sia da considerare come la formulazione dell'etica aristotelica immediatamente risultante dalla situazione problematica del *Protreptico*, e in generale di decidere se è possibile mettere in luce un continuato processo evolutivo.

## 1. Relazione tra l'« Eudemea » e il « Protreptico » in ordine allo sviluppo dei problemi.

La *Nicomachea* inizia lo studio della questione concernente lo scopo ultimo della vita umana con uno schizzo a grandi linee del sistema dei fini. Con ciò essa determina subito il luogo che tale questione occupa nel sistema complessivo della teleologia aristotelica, e indica la via che dev'essere battuta in ciò che segue. In modo assai meno sistematico, ma più vivace e personale,

l'*Eudemea* apre col principio del primo libro la medesima indagine. Sul propileo del tempio di Latona a Delo, comincia il disserente, stanno scritti i versi:

> κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν,
> πάντων ἥδιστον δ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

A questa manifestazione apodittica del popolare sentimento greco della vita egli contrappone con passionale energia la sua tesi: « Noi però non vogliamo conceder questo all'autore dei versi. Il supremo valore morale (κάλλιστον) e il massimo bene (ἄριστον) consiste infatti nell'eudemonia, e questa è insieme il sommo piacere (ἥδιστον) ». Con ciò il problema dell'eudemonia è posto al vertice dell'etica, e forma oggetto di tutto il primo libro. Il suo collegamento col problema morale è tradizionale fin dall'età di Socrate e di Platone, ed anche la *Nicomachea* continua a considerarlo come punto di partenza e d'arrivo dell'intera trattazione etica. Quest'ultima opera è però molto moderna quando, nel primo capitolo, antepone all'indagine circa il concetto dell'eudemonia un proemio, il quale deduce dall'universale sistema dei fini il concetto formale di un necessario fine supremo, verso cui tutti gli uomini tendono. Solo sul principio del capitolo seguente esso viene identificato con l'eudemonia.

Il secondo punto che Aristotele tratta nella *Nicomachea*, prima di addentrarsi nell'indagine circa l'eudemonia, è la questione del metodo. Le indagini sul *Protreptico* hanno dimostrato come Aristotele sia giunto nella *Nicomachea* a un punto di vista metodologico diametralmente opposto a quello proprio della sua giovinezza. Con netta formulazione, egli lo manifesta subito nel proemio [1]). Anche in questo l'*Eudemea* non mostra

---

[1]) Circa l'antitesi metodologica tra il *Protreptico* e la *Nico-*

la stessa decisione. Manca in essa la riflessione circa il particolare carattere del metodo etico: e in suo luogo l'autore manifesta la propria opinione circa la differenza tra la considerazione filosofica dei problemi etico-politici e quella non filosofica, cioè su un argomento che già nel *Protreptico* veniva sottoposto a un' approfondita indagine [1]). All' empiria veniva contrapposta colà bruscamente la conoscenza razionale delle pure norme e la dialettica, quale unico metodo filosofico. L'*Eudemea* non oppone a questa veduta, come la *Nicomachea*, il rigoroso rifiuto dell' esigenza di un' esatta trattazione geometrica, e tende piuttosto ad occultare l' antitesi, che l' altra mira invece nettamente ad illuminare. Occorre certo, essa osserva, attingere la forza persuasiva delle argomentazioni a considerazioni logicamente universali (λόγοι), ma insieme anche basarsi sui dati di fatto dell' esperienza (φαινόμενα) e lasciarsi guidare da essi. Inoltre si richiede che la norma filosofica venga conciliata con le concezioni morali dominanti nell'umanità, mercè l' estrazione, operata con l' elaborazione concettuale, del contenuto di verità che sta loro a fondamento. Qui l'analisi concettuale dell'esperienza ha preso il posto di quella

---

*machea* cfr. sopra, p. 110 segg. Il brano che nella *Nicomachea* è premesso al principio dell'*Eudemea* (= *Eth. Nic.*, A 2) è chiamato proemio dallo stesso Aristotele: καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ καὶ πῶς ἀποδεκτέον καὶ τί προτιθέμεθα, πεφροιμιάσθω τοσαῦτα. Poi, quasi con le stesse parole adoperate al principio del primo capitolo, egli riprende l' idea del sommo fine, a cui tutti tendono, e lo scorge, come l' *Eudemea*, nell'eudemonia. Nella *Nicomachea* dunque è premessa all' inizio dell' indagine vera e propria, con piena consapevolezza, la decisa asserzione dell' antitesi del metodo che si adotta rispetto a quello seguito da Platone e, in precedenza, da Aristotele stesso.

[1]) Che il passo *Eth. Eud.*, A 6 sia diretto contro l'Accademia e Platone è stato congetturato già dal Von der Mühll (*l. c.*, p. 21), mentre il Kapp ne dubita. In realtà, qui Aristotele corregge in parte e in parte rifiuta le dichiarazioni di metodo, platonicamente orientate, del suo *Protreptico* (Jambl., *Protr.*, c. X): cfr. sopra, pag. 110 segg.

conoscenza delle idee, intuite in seno all' anima stessa, che è propugnata dal *Protreptico*, per quanto s' insista sul fatto che l' esperienza in sè è « confusa » e che solo il *logos* conduce ad una chiara penetrazione dei fondamenti delle cose. L' antitesi del metodo filosofico e di quello non filosofico non coincide più, qui, con quella della considerazione logico-normativa e della considerazione empirica, ma equivale al binomio costituito da due diverse specie di empiria: una specie inferiore, che stabilisce soltanto dati di fatto, e una specie superiore, che di quei dati indaga la ragione. L'influenza che sulla dichiarazione dell' *Eudemea* esercita il *Protreptico* si manifesta inoltre nella posizione che essa prende rispetto all' esigenza, secondo la quale al politico occorrerebbe la conoscenza teoretica della norma morale. Sembra quasi di ascoltare la difesa di una posizione già per metà abbandonata, quando l' *Eudemea* dice come anche per il politico un sapere della specie di quello sopra descritto sia « non superfluo », dovendo esso penetrare le ragioni dei fatti etico-politici. D' altro lato, essa oppone resistenza a quei filosofi che aggravano la disciplina in questione con discussioni astratte e peregrine (che è un'allusione alla teoria delle idee e dei numeri ideali), e spiega le loro complicazioni come prodotto di incomprensione e di boria (ἀλαζονεία). Tra l'*Eudemea* ed il *Protreptico* cade infatti l'abbandono della dottrina delle idee e la separazione della metafisica dall'etica. Il cap. 8 del primo libro contiene la confutazione dell'idea del bene che si trova anche nel secondo libro della *Nicomachea*. Ma mentre qui vien messo avanti, con nettezza aggressiva, l'annuncio della rivoluzione metodica a cui aveva dato luogo quel passo, l'*Eudemea* cerca piuttosto di far vedere come anche d o p o la critica delle idee e del metodo precedente brani assai considerevoli del *Protreptico* continuino ad aver valore.

La formulazione dei problemi offerta dal primo libro dell'*Eudemea* si manifesta così, anche se osservata più da vicino, determinata dappertutto in misura sorprendente dal *Protreptico*, e mediatamente dalla *forma mentis* consueta a Platone. Già per Platone fa parte del contenuto stabile della dottrina dell'ἀρετή, e in particolare dell'impostazione problematica che ad essa introduce, la questione se la « virtù » esista nell'uomo per natura o se dipenda da esercizio, conoscenza, dono divino o caso. Ora giacchè, come vedemmo, la questione dell'essenza e del valore della virtù soleva essere subordinata a quella della vera felicità, l'*Eudemea*, sul principio dell'indagine circa l'eudemonia, fonde i due problemi nella questione se l'eudemonia nasca per disposizione naturale o per intelligenza o per esercizio e via dicendo. Conosciamo la risposta già dal *Protreptico*: dipenda l'eudemonia da una di queste cause o da più di esse o da tutte, gli uomini sono sostanzialmente concordi nell'idea che l'eudemonia (qui identificata improvvisamente all'εὖ ζῆν) si basa su tre fattori, la cui importanza per lo scopo da raggiungere vien giudicata d'altronde in diverso modo: φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή. Gli uomini scorgono la vita beata e perfetta parte in uno di questi tre fattori, parte nella loro giusta mescolanza: il *Filebo* platonico la trova nella mescolanza della φρόνησις e dell'ἡδονή, e il *Protreptico* aristotelico nell'unificazione di tutti e tre i principî [1]). Il fine della vita (σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν). che l'etica ha il compito di determinare, dipende dalla soluzione di questo problema. In ogni caso, la questione dell'eudemonia conduce a quella della miglior forma di vita (περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης). Parlare di un μακαρίως ζῆν sarebbe forse meno raccomandabile che

---

[1]) Plat., *Phil.*, 22 A; Jambl., *Protr.*, p. 41, 11 e 59, 26 Pistelli.

di un εὖ καὶ καλῶς ζῆν, giacchè la prima espressione potrebbe urtare. Anche questa correzione mostra come l'*Eudemea* si ricolleghi qui pienamente al *Protreptico*, che parlava ancora audacemente dell'elemento divino (μακάριον) dell'uomo ed esortava a vivere soltanto per esso [1]).

Sul *Protreptico* si fonda anche il seguente capitolo quarto, che contiene la comparazione delle forme di vita (βίοι). Dai tre citati principî fondamentali, costituenti la fonte di ogni valore umano, e cioè dallo spirito conoscente, dal carattere morale e dalla sensazione di piacere, vengono dedotte, come nell'opera giovanile, tre forme tipiche di vita. Quella fondata sulla scienza ha la sua radice nella φρόνησις, quella politicamente attiva nell'ἀρετή, quella dedicata ai godimenti nell'ἡδονή [2]). Dal *Protreptico*, a quanto sembra, deriva anche l'esempio di Anassagora, che alla domanda «chi è il più felice?» rispose: «Nessuno di coloro che tu ritieni tali, ma chi, anzi, ti farebbe molto meravigliare». Che infatti lo stesso Anassagora non abbia veduto la felicità dell'uomo nella ricchezza e nella bellezza, ma forse nella vita retta, pura e scevra di sofferenza, partecipe di una divina intuizione (τινὸς θεωρίας κοινωνοῦντα θείας) corrisponde esattamente a due passi del *Protreptico* in cui il medesimo filosofo designava l'intuizione del cosmo quale vero scopo della vita umana e faceva partecipare, mercè il νοῦς, il secolo mortale alla divinità [3]). Nella deduzione dei tre βίοι viene nuovamente in luce, come già

---

1) La distinzione dello ζῆν dall'εὖ (τελέως, ἀληθῶς, καλῶς) ζῆν è svolta minutamente nel *Protreptico*: v. Jambl., *Protr.*, c. XI, e specialmente p. 46, 25; 58, 1; 9; 60, 9. Per il μακάριον e il μακαρίως ζῆν v. *Eth. Eud.*, A 1, 1214 a 30; 3, 1215 a 10, e cfr. Jambl., p. 48, 9.

2) *Eth. Eud.*, A 4, 1215 a 26 - b 6.

3) *Eth. Eud.*, A 4, 1215 b 6 - 14, cfr. Jambl., *Protr.*, p. 51, 11-15; 48, 13-18.

nelle espressioni circa il metodo da seguire nell' etica, la maggior vicinanza dell' *Eudemea*, in confronto della *Nicomachea*, alla *forma mentis* del *Protreptico*. La *Nicomachea* conosce invece anch' essa più βίοι, tra loro disputanti il premio dell' eudemonia, e nello stesso contesto nomina esplicitamente quest'ultima [1]. Ma la ricorda solo di sfuggita, come un luogo comune ormai fisso, mentre l'altra *Etica* attribuisce grande importanza proprio alla deduzione sistematica di essa dai tre concetti di φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή. Questa deduzione mostra donde tragga origine la teoria dei tre βίοι: essa nasce dal grembo della tarda etica platonica. Il *Filebo* muove dalla questione del sommo bene umano, e tratteggia la gara dei due βίοι della φρόνησις e dell'ἡδονή, per il raggiungimento di tale dignità [2]. Nel *Protreptico* si è aggiunta a queste due l'ἀρετή, e la vita ottima consiste nella giusta mescolanza di tutte e tre. È questo il momento evolutivo in cui s' innesta l' *Eudemea*.

Che la *Nicomachea* conservi invero i βίοι, ma elimini la loro deduzione dal trinomio φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή, è cosa che ha il suo motivo più profondo nella mutata posizione assunta colà da Aristotele rispetto alla φρόνησις [3]. A tale proposito possiamo esser qui brevi,

---

[1]) *Eth. Nicom.*, A 2, 1095 b 17.

[2]) Plat., *Phil.*, 20 E.

[3]) In *Eth. Nic.*, A 2, 1095 b 14 non si trova più una deduzione dei tre βίοι dai tre ἀγαθά. Viceversa, si deve anzi riconoscere dai βίοι quello che gli uomini considerano come ἀγαθόν. Nell'ἀπολαυστικὸς βίος esso è l'ἡδονή, nel πολιτικὸς βίος la τιμή (non l'ἀρετή). Di fronte al θεωρητικὸς βίος Aristotele resta in imbarazzo, non potendo adoperare il termine di φρόνησις, e rinvia perciò alla ulteriore trattazione dell'argomento (1096 a 4): τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα. A questi egli aggiunge poi ancora il χρηματιστὴς βίος, scopo del quale è il πλοῦτος, eliminando così a ragion veduta ogni traccia della tripartizione antica. I nuovi βίοι sono semplicemente attinti all' osservazione psicologica della vita, mentre i tre antichi avevano un significato normativo. Lo stesso procedimento

avendo già chiarito, nello studio del *Protreptico*, l'antitesi che il concetto di φρόνησις, nel senso datogli da esso e dalla filosofia platonica, costituisce rispetto a quello presupposto dalla *Nicomachea*. Nell' interpretazione di questo concetto trova espressione la diversa risposta data da Platone e da Aristotele al problema della fondazione e del criterio ultimo della moralità. Nel *Protreptico* la φρόνησις serbava ancora il pieno senso platonico del νοῦς, attingente per via teoretica l' essere eterno e con ciò insieme il valore supremo. Solo il filosofo vive la vita della φρόνησις. La *Nicomachea* non fa più dipendere il retto giudizio morale dalla conoscenza del trascendente, e cerca invece una giustificazione « naturale » nella consapevolezza pratica dell' uomo e nel suo costume etico. Perciò, nel primo libro della *Nicomachea*, Aristotele ha logicamente cancellato la φρόνησις, insieme con la tripartizione del *Protreptico*. L' *Eudemea* invece non soltanto l' ha mantenuta nell' antico senso, come si è dimostrato, ma da essa anzi deduce il disegno e il piano dell' intero sistema etico [1]).

Questo è da essa enunciato nel modo seguente: περὶ δ'ἀρετῆς καὶ φρονήσεως — da notare l' ordine, che corrisponde all' effettiva serie delle parti dell' *Etica* — πρῶτον θεωρήσωμεν, τήν τε φύσιν αὐτῶν ἑκατέρου τίς ἐστι καὶ πότερον μόρια ταῦτα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς ἐστιν, ἢ αὐτὰ ἢ αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτῶν. Della ἡδονή l' autore intende trattare più tardi [2]). Non esistendo i libri centrali dell' *Eudemea*, dobbiamo controllare nella *Nicomachea*

di eliminazione si è già osservato, a proposito delle quattro virtù platoniche del *Protreptico*, in *Eth. Nic.*, K 4, 1178 a 24 (cfr. p. 95).

[1]) Che lo stesso contrasto a proposito del significato della φρόνησις, già da noi dimostrato sussistente (p. 106 segg.) tra il *Protreptico* e la *Nicomachea*, sussista anche fra l' *Eudemea* e quest' ultima, è stato notato dal Greenwood (*Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*, Cambridge 1909), a cui si ricollega il Kapp (*l. c.*, p. 48).

[2]) *Eth. Eud.*, A 5. 1216 a 37.

l' attuazione del progetto qui enunciato. Essa ha mantenuto la stessa costruzione, nonostante che la φρόνησις vi abbia un còmpito essenzialmente diverso da quello che le era assegnato nell' *Eudemea*. I libri B-E comprendono la prima parte, περὶ ἀρετῆς. Ad essa si connette in Z la teoria della ragione e della conoscenza, a cui l' *Eudemea* dà il titolo di περὶ φρονήσεως. Nella *Nicomachea* Aristotele non si serve più che della bipartizione, parimenti data anche dall' *Eudemea*, delle ἀρεταί in ἠθικαί e διανοητικαί, e identifica la trattazione delle prime alla teoria περὶ ἀρετῆς e quella delle seconde alla teoria περὶ φρονήσεως. La φρόνησις peraltro costituisce ancora, nella stessa *Nicomachea*, l' argomento principale di questa parte. Il libro H tratta περὶ ἡδονῆς, e a ciò si aggiunge anche la trattazione che di tale problema è data in K. Nella parte finale di K Aristotele compie la sintesi dei tre βίοι. I libri intermedî, concernenti l'amicizia (Θ I), esistono invero già anche nell' *Eudemea*, ma non possono aver occupato quel posto fin dall' origine, com' è dimostrato dalla struttura concettuale del complesso, che essi spezzano e ampliano [1]). Solo in base all' *Eudemea* possiamo ancora scorgere come la costruzione sistematica dell' etica aristotelica si sviluppi organicamente, dalla tripartizione data nel *Protreptico*, in tre distinte famiglie di problemi. Il coronamento, verso cui esse ascendono insieme, è la dottrina dell' eudemo-

---

[1]) La genesi delle πραγματεῖαι di Aristotele da singoli complessi d' indagine, in sè conclusi (λόγοι, μέθοδοι, ecc.) è stata da me dimostrata in *Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Ar.*, p. 150 segg. Ciò peraltro non va inteso nel senso che un' idea unitaria non compenetri da cima a fondo anche un ampio gruppo di tali indagini singole, e che queste siano semplicemente giustapposte, senza un saldo legame interno anche dal punto di vista del pensiero. Quella nozione giova soprattutto per intendere la composizione delle « opere » aristoteliche e ci aiuta a comprendere le loro incoerenze ed apparenti deviazioni, facendole dipendere dal metodo di lavoro e di insegnamento del filosofo.

nia, esposta nel libro finale e sorretta in comune da quei tre sostegni. Nella *Nicomachea* si rinuncia a dedurre, nel libro introduttivo, questa forma strutturale, e la sua provenienza resta perciò oscura. Anche in ciò è una prova del carattere assai più originario della redazione dell' *Eudemea.*

Veniamo ora alla conclusione per quel che concerne la questione dell' autore. Che Eudemo, dopo la morte del maestro, fosse tornato di propria volontà a uno stadio evolutivo che quello aveva superato da lungo tempo, appare escluso, tanto più dato lo stretto legame costituito dalla comunità scolastica. L'ipotesi che Eudemo sia l' autore dell' *Etica* che ne reca il nome dev' essere perciò considerata come insostenibile in base alla conquistata nozione del graduale sviluppo del problema etico. Nella storia della filosofia greca si ripete più volte il tentativo di chiarire con motivi biografici e personali ciò che ha la sua ragion d'essere nell'interna logica delle cose. La serie evolutiva costituita dal *Filebo,* dal *Protreptico,* dall' *Eudemea* e dalla *Nicomachea* risponde a un' inconfutabile logica storica: in essa non è possibile mettere un elemento al posto di un altro. Finora si poteva essere in dubbio circa la posizione dell' *Eudemea,* ma ora che risultano stabiliti due punti della via percorsa da Aristotele nella sua evoluzione, cioè il *Protreptico* e la *Nicomachea,* della cui autenticità nessuno dubita, non è più difficile riconoscere come l' *Eudemea* non giaccia sul prolungamento di tale linea ma tra i suoi punti terminali. Essa è la *Urethik,* la prima etica, se è lecito designare così la più antica forma dell' etica aristotelica indipendente, cioè del tempo immediatamente posteriore al distacco dalla metafisica platonica.

Nell'evoluzione della dottrina morale di Aristotele la prima etica corrisponde morfologicamente al grado

rappresentato dalla prima metafisica nell' evoluzione del suo pensiero metafisico. Con questa essa concorda nel palese intento di creare, dopo la dissoluzione della principale dottrina platonica, un surrogato scientificamente sostenibile, che nello stesso tempo soddisfi all'esigenza religiosa e possa prendere sotto ogni aspetto il luogo dell' intuizione delle idee. L'antitesi a Platone doveva passare in seconda linea rispetto allo scopo di creare una nuova forma di platonismo, adeguata ai dati dell' esperienza, ma per il resto il più conservativa possibile. Dal punto di vista del contenuto la prima etica è collegata alla prima metafisica dalla giustificazione esclusivamente metafisica della moralità. Come Aristotele, in questo periodo natale della propria filosofia, manteneva ancora mercè la teologia una certa consanguineità con la metafisica di Platone, così egli si riconnetteva all' etica platonica mercè la morale teonoma, designata nella prima etica dal concetto della φρόνησις.

Come Platone e il *Protreptico*, l' *Eudemea* intende per φρόνησις l' energia filosofica dello spirito, che, in trascendente intuizione [1]) del supremo valore esistente, attinge la visione della divinità ed eleva il suo contemplare a canone del volere e dell' agire: essa è ancora, in

[1]) Della distinzione di questa θεωρία dal pensiero discorsivo e scientifico Aristotele parla in *Metaph.*, Θ 10. Non si tratta della verità nel senso della formazione empirica del giudizio, ma di un' intuizione immediata, di un toccare o attingere (θιγγάνειν) il νοητόν oggetto di questa conoscenza: cfr. il *Protreptico* (Jambl., 58, 14) in cui il φρόνιμος è definito come θεωρῶν τὸ μάλιστα τῶν ὄντων γνώριμον. La distinzione si esprime anche nel fatto che la φρόνησις, secondo *Eth. Eud.*, Θ 1, 1246 b 35, non è una ἐπιστήμη che si possa adoperare tanto a scopo buono quanto a scopo cattivo, bensì una ἀρετή del νοῦς, che trasforma l' intera ἕξις e consiste in un γένος ἄλλο γνώσεως. Anche nel *Protreptico* (Jambl., 41, 22 segg.) essa è ἀρετὴ τοῦ νοῦ. Né contraddice a questo il fatto che colà (43, 5 segg.) essa consista proprio in una ἐπιστήμη, perchè questa è appunto quella « diversa forma di sapere ».

egual misura, conoscenza teoretica dell' essere soprasensibile e pratica intelligenza morale. Anassagora è per essa ancora, come nel *Protreptico*, un esempio di questa θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν. La φρόνησις è ancora l' elemento vitale del filosofo e del θεωρητικός βίος. E perciò, ancora, essa continua qui ad essere considerata come κυρία πασῶν ἐπιστημῶν e τιμιωτάτη ἐπιστήμη [1]; tutto in evidente antitesi rispetto alla *Nicomachea*.

Essa è l' attività trasformatrice, che traduce la conoscenza del bene eterno nell' intenzione morale del volere e l' applica al caso singolo dell' agire pratico [2]. Nella *Nicomachea* invece essa è senz'altro la ἕξις πρακτική, e nessun uomo agisce senza di essa: la filosofica conoscenza di Dio non costituisce più, in alcun modo, il suo presupposto interno. Quest' ultima è una conoscenza superiore, accessibile solo a pochi mortali, senza che perciò la ragion pratica sia limitata al piccolo cerchio dei filosofi. Aristotele tenta così d' intendere il dato di fatto della moralità non filosofica in base all' autonoma consapevolezza morale e alla sua norma interiore. Solo alla fine egli inserisce in questo quadro il θεωρητικὸς βίος, senza perciò farne dipendere sempre la ἀρετή etica [3]. Nella redazione dell' *Eudemea* egli è invece assai lontano da questo atteggiamento conciliante rispetto a ciò

---

[1]) La φρόνησις è θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν in *Eth. Eud.*, A 4, 1215 b 2 e in *Protr.* presso Jambl., 42, 15-25; è κυρία πασῶν ἐπιστημῶν in *Eth. Eud.*, Θ 1, 1246 b 9 e in Jambl., 43, 2-7.

[2]) *Eth. Eud.*, Θ 2, 1248 a 29 ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον.

[3]) In *Eth. Nic.*, K 7 la vita della σοφία e del νοῦς è chiamata divina e sovrumana; in K 8 è contrapposto a questo supremo ideale, come ideale di secondo grado, ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν βίος, che è umano in senso vero e proprio. Di questa ἀρετή non filosofica è detto (1178 a 16): συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ'ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. La virtù etica si fonda quindi su sè stessa e trova la propria felicità in sè stessa, avendo anche una sua peculiare razionalità.

che Platone chiama morale borghese (δημοσία ἀρετή) In essa la φρόνησις è ancora, in forma del tutto esclusiva, la contemplazione dell' ἀρχή divina, e senza di essa non è possibile azione morale: soltanto, oggetto della contemplazione non sono più le idee platoniche, ma il Dio trascendente della prima metafisica, che è una metamorfosi dell' idea del bene. Come nella *Metafisica* il motore immobile, così nell' *Eudemea* concetto centrale è ancora Dio: agire morale è per essa tendere a Dio. Anche il *Protreptico* conosceva un unico scopo della vita: abbandonare il mondo terreno e sensibile e andare verso Dio. « C' è un principio, oltre il quale non si dà principio ulteriore », dice la prima etica a proposito dei processi interni dell' anima. « Come nell' universo è Dio che muove tutto, così è anche nell' anima. Tutto infatti è mosso, in certo modo, da ciò che è divino in noi (il νοῦς). Ma il principio della ragione non è a sua volta ragione, bensì qualcosa che è più alto della ragione. Ora, che potrebbe essere più alto del sapere e della ragione all' infuori di Dio? » [1]. Qui torna lo stesso concetto che Aristotele aveva espresso alla fine del suo scritto sulla preghiera (cfr. sopra, p. 212). La seria considerazione che l' *Eudemea* dedica all' entusiasmo, l'alta valutazione della mantica, della fortuna e dell' elemento istintivo, in quanto esso dipende da ispirazione divina e non da disposizione naturale, in breve l' accentuazione dell' irrazionale sta sullo stesso piano dell' intuizione espressa nel Περὶ φιλοσοφίας, in cui le irrazionali energie chiaroveggenti dell' anima sono designate come l'una delle due fonti della fede in Dio. Nell' *Eudemea* Aristotele pone l' ispirazione a un grado più alto che la ragione e l' accorgimento morale, non perchè essa è irrazionale (per questa ragione Platone aveva appunto, in

[1]) *Eth. Eud.*, Θ 2, 1248 a 23.

maniera schiettamente socratica, messo il *logos* più in alto che l'entusiasmo) ma perchè viene da Dio. Alla moralità razionalistica manca l'infallibilità: essa è solo un prodotto di fredda riflessione, mentre la sicurezza dell'ispirato è quale il baleno; e come un cieco, che non vede più quel che ha innanzi agli occhi, ha una memoria assai più forte e nel suo interno scorge tutto chiaro di fronte a sè, così l'uomo sorretto dall'ispirazione divina è cieco e tuttavia più sicuro che i veggenti nel cogliere il punto giusto. D'incomparabile valore per la comprensione di Aristotele nella sua età media è il fatto che noi possediamo questa sua descrizione, traboccante di esperienza personale, del tipo ideale del malinconico e dell'ispirato [1]).

Come nella sua età giovanile, nell'*Eudemea* Aristotele esprime l'immediata importanza della conoscenza di Dio per l'azione morale ancora mercè il concetto platonico della norma assoluta [2]). Nella sua etica posteriore questo concetto passa del tutto in seconda linea, perchè l'interiore sicurezza di giudizio (εὐστοχία) della personalità moralmente educata, e che perciò divien legge a sè stessa, non è affatto un termine puntuale, che possa

---

[1]) Per l'entusiasmo v. *Eth. Eud.*, Θ 2, 1248 a 30 segg., per la mantica a 35, 38; alla fortuna è dedicato l'intero capitolo Θ 2. Aristotele distingue l'εὐτυχία fisica da quella metafisica. Al framm. 10 del Περὶ φιλοσοφίας si avvicina il passo 1248 a 39.

[2]) Il concetto platonico di ὅρος nel senso di «norma», ragguagliato anche a κανών o sostituito con esso, è minutamente svolto nel *Protreptico* (Jambl., 54, 22 - 56, 2). Esso è fondamentale per l'impostazione metodica e metafisica tanto della tarda etica di Platone quanto di quella giovanile di Aristotele. Questo concetto assoluto della norma s'incontra anche in *Eth. Eud.* B 5, 1222 b 7; H 9, 1241 b 36; 1243 b 29; Θ 3, 1249 a 21; b 1; 19; 22; 24. Eliminate le idee, che fino allora avevano costituito lo σκοπός di ogni valutazione e di ogni tendenza normativa, il loro compito è assunto dal concetto di Dio. Ad esso si riferisce la maggior parte dei passi citati. Nella *Nicomachea* la parola ὅρος ha invece un significato del tutto diverso, e il concetto di Dio non vien più inserito nel problema della norma assoluta.

esser nettamente delimitato allo sguardo come quel bene supremo in funzione del quale l' *Eudemea* comanda di vivere. La designazione della vita moralmente retta come imitazione (μίμησις, *imitatio*) di norme assolute s' incontra nel *Protreptico*. Nella *Nicomachea* si trova la nota definizione secondo la quale l' agire morale è un giusto mezzo, che vien « determinato » dall' accorgimento e nel modo in cui lo determinerebbe il φρόνιμος. Su questo « giusto mezzo » si è molto dibattuto, essendo esso piuttosto astratto e non scorgendosi subito a che esso miri [1]). Ora, alla fine dell' *Eudemea* troviamo una lunga discussione a proposito della norma, in funzione della quale lo σπουδαῖος riconosce e sceglie ciò che moralmente è giusto. Da questo passo possiamo desumere in che modo fosse originariamente concepita da Aristotele la relazione di ragion teoretica e di ragion pratica e che cosa egli intendesse per ὀρθὸς λόγος. Anche il medico, vi si dice, segue nel suo agire una norma, in funzione della quale egli giudica ciò che è sano e ciò che non è sano per il corpo. Si può quindi dire che è sano quel che comanda la ragione medica. Ciò sarebbe peraltro tanto esatto quanto indeterminato. Il concetto di ragione medica acquista un contenuto solo in forza del principio oggettivo

---

[1]) *Eth. Nic.*, B 4, 1107 a 1 ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. Il motivo della norma affiora qui ancora una volta; e questa formulazione costituisce l' espressione più pregnante che si possa trovare per la vicenda subita dalla posizione di Aristotele rispetto a tale problema. Per lui non esiste più, infatti, alcuna norma universale. ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον è formula adoperata da tutti i Platonici nella definizione dell' ἀρετή (cfr. Z 13, 1144 b 21). Ed è giusta, ma tutt' altro che chiara, dice Aristotele in Z 1, 1138 b 25: perciò in *Eth. Nic.*, Z, egli ha determinato più esattamente la partecipazione della φρόνησις alla προαίρεσις. Qui la sua funzione non consiste più, come nel *Protreptico*, nella conoscenza della norma universale, bensì nel ritrovamento dei mezzi adatti per raggiungere lo scopo (τέλος, σκοπός) determinato dalla volontà morale: cfr. Z 13, 1144 a 8; 20; 1145 a 5.

a cui esso è riferito, cioè la salute e la sua legge immutabile. La medicina consiste quindi da un lato nella conoscenza della salute e dall'altro nell'applicazione di questo sapere ai casi singoli. Parimenti, la ragione morale è da una parte conoscenza di un valore esistente in modo oggettivo (θεωρητικόν), dall' altra applicazione di questa conoscenza all' agire umano, imperativo morale (ἐπιτακτικόν). Ma il valore assoluto, o bene supremo, che la ragione conosce, è Dio [1]; e questi non è da concepire come legislatore e ordinatore, come dover essere o volontà, ma come supremo essere riposante in sè stesso. La volontà e il «comando» sorgono solo nella ragione (φρόνησις), in quanto essa si immerge nella contemplazione di questo essere. Sommo dovere morale è perciò la scelta di tutte quelle occupazioni ed azioni, e l' acquisto di tutti quei beni, che promuovono la conoscenza di Dio: la filosofia teoretica è la via per l' educazione morale dell' uomo. Moralmente cattivo e riprovevole è invece tutto ciò, possesso o attività che sia, che impedisce all' uomo di servire e di conoscere Iddio (τὸν θεὸν (θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν) [2]. Com'è noto, questa è ancor oggi una definizione corrente della religione: *Deum colere et cognoscere*. La conclusione dell' *Eudemea* è il do-

---

[1]) *Eth. Eud.*, Θ 3, 1249 a 21 sino alla fine. Anche qui egli polemizza denunciando l' oscurità della definizione accademica secondo la quale la norma è ὡς ὁ λόγος (1249 b 3), allo stesso modo che in *Eth. Nic.*, Z 1, 1138 b 25. È un problema che lo ha dunque assillato per tutta la vita. Ma la soluzione diverge, qui, da quella data nell' *Etica* più tarda. Il paragone della φρόνησις con la ἰατρική era già stato adoperato nell'Accademia. Nell' *Etica* più antica Aristotele lo modifica con la distinzione della medicina teoretica da quella pratica. La φρόνησις conosce la norma (la salute, Dio) e quindi l' applica. In *Eth. Nic.*, Z 13, 1144 a 4 egli chiama il primo momento σοφία e solo il secondo φρόνησις. Del resto già nel *Protreptico*, framm. 52 (p. 61, 25 R.) è detto: ἔτι δὲ τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὅρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος; Ma colà la φρόνησις in generale è ancora indifferenziata, ed è una ἐπιστήμη universale.

[2]) *Eth. Eud.*, Θ 3, 1249 b 20.

cumento classico della moralità teonoma, nel senso datole dal vecchio Platone. Dio è la misura di tutte le cose. Salvandola dal naufragio della dottrina delle idee mercè il trasferimento nella sua etica, Aristotele ha la coscienza di conservare il nucleo duraturo della moralità platonica: cioè il concetto della norma assoluta e la trascendenza metafisica del bene, che per il platonico era diventata la fonte di una nuova esperienza di Dio. Non è stato certo un errore, se si è sempre attribuito un temperamento pio all'Eudemo sedicente autore di questa *Etica*. Con l'idea che ci si faceva di Aristotele tutto ciò era inconciliabile. Invece è proprio il fervore religioso della sua giovanile fede platonica che spira dal suo primo corso di etica. Accanto a questa etica del puro culto di Dio, anche la famosa descrizione del βίος θεωρητικός nel decimo libro della *Nicomachea* s'attenua quasi in un'immagine soltanto ideale e oggettiva della vita del dotto, dedicata allo studio del reale e alla fine elevantesi all'intuizione della forza suprema che volge le sfere. Anche in questa immagine, certo, ricompaiono i vecchi colori, ma non possiedono più tutta la loro antica vivacità. La forza dell'etica aristotelica più tarda è piuttosto nelle parti che contengono l'analisi realistica dei tipi morali, e nella sua umanità satura di vita.

Con la θεωρία θεοῦ è in origine strettamente connessa la teoria dell'amicizia, che nella *Nicomachea* si amplia in una dottrina universalmente sociologica delle molteplici forme delle relazioni umane. In questa fenomenologia, riccamente articolata, della vita sociale non riconosceremmo più che a fatica lo stretto nesso collegante la filosofia aristotelica dell'amicizia alla dottrina platonica delle idee, se accanto ad essa non possedessimo la più antica etica, la quale ci fornisce un quadro evidente del metodo originariamente prospettato e

seguito da Aristotele. La trascendente ed universale idea del bene è qui sostituita da tipizzazioni di classe, come in genere accade nelle forme più antiche dell' etica e politica aristotelica. Questi tipi ideali sono immanenti all' esperienza, ma tuttavia normativi, e cioè non mere rappresentazioni descrittive dello stato medio delle cose, astratte dalla realtà dell' esperienza. La più importante di queste tipizzazioni normative è costituita dalla πρώτη φιλία, dalla quale nell' *Eudemea* vengono « dedotte » tutte le specie di amicizia. Essa è derivata immediatamente dal concetto del πρῶτον φίλον evolto nel *Liside* platonico [1]. Ma mentre quest' ultimo concetto designa il supremo valore metafisico (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) rispetto al quale tutti i φιλούμενα terreni non sono che ombre, Aristotele elabora nella πρώτη φιλία l' immagine ideale dell' amicizia. In essa è conservato il nucleo del concetto platonico, e cioè la fondazione dell' amicizia sul principio morale dell'ἀγαθόν. Ma per Aristotele il bene è un valore moralmente concreto, che si sviluppa nel carattere dell' uomo stesso. Il fondamento assiologico, sopra-personale, della relazione umana non allontana qui, come in Platone, l'interesse dalla personalità dell'amico, ma anzi è concentrato ed incorporato in essa. Il concetto aristotelico non è quindi soltanto una diversa forma di riduzione di ogni valore sociale umano al problema universale del valore, bensì mira alla giustificazione del valore indipendente della personalità morale, e in ultima analisi alla giustificazione del valore universale della moralità umana rispetto all' ἀγαθόν cosmico, fondato sull' idea di Dio.

La deduzione delle diverse forme di amicizia dalla πρώτη φιλία è compiuta nell' *Etica* più antica con l'aiuto

[1]) Plat, *Lys.*, 219 C. Per l'esposizione dell' ideale della πρώτη φιλία v. *Eth. Eud.*, H 2, per ὁ πρῶτος φίλος H 2, 1236 b 28.

di concetti schiettamente platonici. Alla distinzione del volere (βούλεσθαι) dal desiderare (ἐπιθυμεῖν) corrisponde in Platone quella del bene assoluto (ἀγαθόν), come fine a cui la volontà tende per natura, dal bene apparente (φαινόμενον ἀγαθόν), che è il fine del desiderio. Da Platone deriva inoltre la distinzione dell' ἀγαθόν dall' ἡδύ e la tesi che l'ἀγαθὸν ἁπλῶς e l' ἡδὺ ἁπλῶς siano una sola e identica cosa, e che quindi l' amicizia di ciò che è veramente buono sia nello stesso tempo gradita. Alla dimostrazione che la πρώτη φιλία unifica in sè tutte le note che sono state in ogni tempo determinate come caratteristiche dell' essenza dell' amicizia, non escluse quelle apparentemente incompatibili tra loro, (dimostrazione che è un perfetto esemplare di dialettica della prima età aristotelica), l'*Eudemea* dedica la parte principale dell' indagine. Nella *Nicomachea* l' espressione πρώτη φιλία, che ricordava chiaramente la teoria delle idee e faceva pensare ad un metodo puramente deduttivo, è sostituita con quella di τελεία φιλία [1]. La teoria platonizzante secondo cui gli altri εἴδη φιλίας non sono classi coordinate e possono avere il nome di «amicizia» soltanto *per accidens* è, insieme con la sua deduzione dal concetto ideale della perfetta amicizia, conservata invero anche in questa fase più tarda: ma per Aristotele ha ora maggiore importanza l' analisi psicologica e sociologica, di gran lunga preponderante già quanto all' estensione. Più oltre constateremo un simile processo evolutivo anche a proposito della politica. Il materiale dell'esperienza, che nella sostanza soggiace a leggi proprie e diviene sempre più fine a sè, è stato inserito in un secondo tempo nel quadro della costruzione ideale, elaborata in stile platonico.

Se l'«esser buono» è il fondamento della verace ami-

---

[1]) *Eth. Nic.*, Θ 4.

cizia, la relazione etica dell' Io con sè stesso acquista un significato esemplare per il suo comportamento rispetto al non-io. La distinzione della parte spirituale dell'anima da quelle ad essa sottoposte, ma accessibili alla ragione, offre ad Aristotele la possibilità di rappresentare la relazione morale dell' Io con se stesso sussumendola sotto il concetto dell' amor di sé (φιλαυτία), per il quale egli non intende l' egoismo, che la morale popolare considera a ragione riprovevole, ma l' amore costitutivo che la parte inferiore dell' anima, designata addirittura come un secondo Io, ha per il superiore Sé (αὐτό) dell'uomo [1]. Il *Protreptico*, giusta la più tarda dottrina di Platone, vedeva in questo « Sé » il νοῦς, il « divino in noi ». E quale, secondo Platone, sia la relazione giusta dell'anima dominata dallo spirito con sè stessa è detto dal *Timeo* (34 B), che chiama il supremo Dio visibile γνώριμον καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. Così l' egoismo dell'uomo naturale è superato e posto in servigio della volontà di raggiungere il vero Sé. I problemi psicologici connessi con questa dottrina non sono formulati abbastanza nettamente per le nostre esigenze, ma questa obbiezione colpisce l'intera teoria di Aristotele circa il νοῦς, che è pure l' eredità speculativa venutagli dal tardo Platone. La mistica della φιλαυτία, dalla quale Aristotele deduce le caratteristiche della vera amicizia [2]), è immediatamente comprensibile nell' atmosfera religiosa dell' *Eudemea*. Anche il suo comandamento θεὸν θεωρεῖν

---

[1]) *Eth. Eud.*, H 6; *Eth. Nic.*, I 4 e 8. La speculazione filosofica approfondisce qui un principio della saggezza popolare greca, che si trova espresso sovente: cfr. Sophocl., *Oed. Col.*, 309 τίς γὰρ ἐσθλὸς οὐχ αὑτῷ φίλος; Eur., *Med.*, 86; fr. 460; Men., *monost.*, 407. Per il νοῦς come personalità soggettiva (il « Sé ») dell' uomo v. Jambl., *Protr.*, 42, 3; 42, 14; *Eth. Nic.*, I 8, 1168 b 35; K 7, 1178 a 2.

[2]) *Eth. Eud.*, H 6, 1240 a 23.

καὶ θεραπεύειν si basa del resto sulla dottrina platonica del νοῦς.

Il risultato così ottenuto ha naturalmente bisogno di essere confermato, nel particolare, da un'interpretazione comparativa delle due *Etiche*. Ma ciò non può esser fatto qui. È sperabile che d'ora in poi la filologia si decida a riguadagnare il tempo perduto nei riguardi dell'*Eudemea* procurandole un utile commentario, e anzitutto un testo degno del nome, di cui finora si manca affatto. Per il nostro scopo deve bastarci se ci è riuscito di mostrare come anche nell'evoluzione del pensiero etico di Aristotele si possa chiaramente individuare lo stadio che nella metafisica è rappresentato da quello teologico, e come esso sia strettamente collegato con la prima metafisica [1].

## 2. L'« EUDEMEA » E IL PROBLEMA DEGLI SCRITTI ESSOTERICI.

Il risultato dell'indagine concernente lo sviluppo dei problemi è integrato e confermato dalla constatazione di una forte dipendenza letteraria dell'*Eudemea* dagli scritti giovanili di Aristotele. Particolarmente importanti sono le sue relazioni col *Protreptico*, che anche a questo riguardo getta luce affatto nuova sui problemi aristotelici. Tra i nuovi brani del *Protreptico* rintracciati in Giamblico e l'*Eudemea* sussistono, per ampî tratti, singolari coincidenze, le quali a quanto sembra non sono state ancora notate e, anche quando si prescinda del

[1]) Il giudizio espresso da J. Bernays (*Dialoge d. Ar.*, p. 82), secondo il quale la teologia di Aristotele permea la sua filosofia tanto poco quanto il suo Dio compenetra il mondo, non è più sostenibile, ormai, per quel che concerne il periodo antico e quello medio della sua evoluzione. Resta comunque notevole il fatto che, sulla base di asserzioni del suo ultimo periodo, si potesse giungere a questa opinione.

tutto dalla posizione dell' *Eudemea* in seno alla storia dei problemi, sono già sufficienti a confutare l'idea finora accettata nella sua appartenenza a Eudemo e della sua tarda genesi. Ma anche per la caratterizzazione del metodo di lavoro seguito da Aristotele e per il giudizio circa la relazione tra la sua attività didattica e la produzione letteraria esse sono d' importanza così decisiva da esigere che se ne tratti ampiamente. E, quale gradito risultato accessorio, esse procureranno anche la sicura soluzione di un problema apparentemente disperato, e tuttavia dibattuto sempre di nuovo perchè fondamentale per la comprensione di Aristotele, cioè quello dei cosiddetti scritti essoterici.

Partiamo dall' inizio del secondo libro dell' *Eudemea*, dove l' autore pone le basi della dottrina dell' ἀρετή e offre una deduzione del suo concetto. In questa occasione non abbiamo bisogno di addentrarci particolarmente nel contenuto di tale punto fondamentale dell' etica: basti un breve sguardo complessivo al processo della dimostrazione. Noi scegliamo ora, dice l' *Eudemea* dopo aver concluso l' introduzione contenuta nel primo libro, un nuovo punto di partenza per l' indagine. Questo consiste nella partizione di tutti i beni (ἀγαθά) in più classi. Per tale partizione l' autore si richiama poi esplicitamente agli ἐξωτερικοὶ λόγοι, al fine di risparmiarsi in questo passo una dimostrazione più minuta. Le classi di valori enumerate nel primo libro (φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή) sono tutte di natura psichica (ἐν ψυχῇ), siano esse costanti stati interni (ἕξεις) o facoltà (δυνάμεις) o energie attive (ἐνέργειαι) o movimenti (κινήσεις). Lo stesso presupposto (e cioè che si tratti o di uno stato o di una disposizione o di una facoltà di natura psichica) vale ora, continua l' autore, anche per l' ἀρετή, e deve perciò servire di base per la successiva deduzione concettuale.

Il passo è tramandato male, giacchè la partizione dei beni, nella lettera dei manoscritti (πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ † ψυχῇ), è svisata da una lacuna. Nel passo corrispondente della *Nicomachea* troviamo una tripartizione dei beni: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν [1]). Immediatamente prima la *Nicomachea* dice come sia necessario chiarire l' essenza dell' eudemonia non solo partendo dai principî generali ma anche valutando le opinioni correnti (ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς). La stessa partizione si ritrova infine anche nella *Politica*: νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς· ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ τριῶν οὐσῶν μερίδων τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα κτλ. [2]). Anche qui la stessa partizione viene attinta ai λόγοι essoterici: e anzi non soltanto la partizione come tale, ma anche l' indagine, ad essa collegantesi, circa la miglior forma di vita. Il passo della *Politica* parla infatti esplicitamente degli essoterici λόγοι περὶ ἀρίστης ζωῆς, osservando come occorra riprendere i loro concetti fondamentali nella trattazione presente.

Lo Zeller, che considerava Eudemo come autore dell' *Etica*, cercava di spiegare il richiamo ai λόγοι essoterici supponendo che Eudemo non facesse in realtà che riprodurre il passo della *Nicomachea* dov' è enunciata la necessità di partire dalle opinioni dominanti circa

---

[1]) *Eth., Nic.*, A 8, 1098 b 12.
[2]) *Pol.*, H 1, 1323 a 21. Il termine χρῆσθαι, nel senso del citare i proprî scritti in larga misura, è usato come *terminus technicus* anche da Isocrate, *Antid.*, 55 e 74.

l'eudemonia (ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς), ma avesse però sostituito questa vaga designazione coll'espressione καθάπερ διαιρούμεθα ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, coniata imitando il passo della *Politica* [1]). Con questa interpretazione non si capisce peraltro perchè Eudemo fosse dovuto giungere a parlare in prima persona (διαιρούμεθα) di uno scritto di Aristotele.

Noi vediamo ora quel che allora non era dato scorgere, e cioè che una soluzione del problema dei λόγοι essoterici era in generale impossibile per chi partisse dal presupposto che autore dell'*Eudemea* fosse Eudemo. Infatti o si seguiva, come il Bernays, il sano istinto filologico e il senso dello stile e in quei λόγοι si vedevano reali scritti di Aristotele: e allora si cadeva in un'insolubile contraddizione rispetto alla citazione dei λόγοι essoterici contenuta nell'*Eudemea* [2]). Oppure si partiva da questo passo, ritenuto di Eudemo, e si creava, senza curarsi d'altro che d'essere consequenziarî, un significato di «essoterico» che in sè era il meno significativo possibile e costituiva non tanto un chiarimento quanto una scappatoia dal dilemma, non tenendo alcun conto delle esigenze dell'interpretazione filologica [3]). Restituita l'*Eudemea* ad Aristotele, nulla più osta alla congettura del Bernays, che i λόγοι essoterici fossero scritti determinati, e anzi appunto le opere letterarie di Aristotele. Tale congettura riceve conferma dal nuovo materiale,

---

[1]) *Hermes*, XV, p. 554.

[2]) Il Bernays, a quanto vedo, ha curiosamente trascurato proprio il passo *Eth. Eud.*, B 1, pur discutendo sistematicamente tutti i passi di Aristotele in cui vengono citati gli ἐξωτερικοὶ λόγοι. Riferendosi ad esso, si poteva abbattere tutta la sua costruzione in base agli stessi presupposti allora considerati validi.

[3]) H. Diels, *Ueber die exoterischen Reden des Aristoteles*, in *Ber. d. Berl. Akad.*, 1883, p. 477 segg.: sul passo eudemeo v. p. 481. I suoi argomenti sembra siano stati universalmente accettati: il che è spiegabile in forza della situazione delle cose. Oggi non resta altro che confessare che si era messo per una via sbagliata. Nella sua lealtà metodica, peraltro, anche il suo tentativo non fu inutile.

senza il quale essa resterebbe una mera ipotesi: salvo il fatto che nel caso presente non si tratta di un dialogo, come credeva il Bernays, bensì del *Protreptico*.

*Protr.*, 52, 12.

ὥστε τὰ μὲν ἄλλα (*scil.* τὰ ἐκτός) δεῖ πράττειν ἕνεκα τῶν ἐν αὐτῷ γιγνομένων ἀγαθῶν, τούτων δὲ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι τῶν ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ ἀρετὴν τῆς φρονήσεως· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀκρότατον (segue la definizione degli ἀγαθά).

*Eth. Eud.*, B 1, 1218 b 32.

πάντα δὲ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ⟨ἐν σώματι ἢ ἐν⟩ ψυχῇ, καὶ τούτων αἱρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

*Protr.*, 59, 26.

οὐκοῦν τὴν εὐδαιμονίαν τιθέμεθα ἤτοι φρόνησιν εἶναι καί τινα σοφίαν ἢ τὴν ἀρετὴν ἢ τὸ μάλιστα χαίρειν ἢ πάντα ταῦτα (segue l'analisi particolare).

φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, ὧν ἢ ἔνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν.

*Protr.*, 41, 20,

τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν, τὸ δ' ἕπεταί τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι.

*Eth. Eud.*, 1219 b 28.

ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι.

I materiali logici, trasferiti senz' altro nell' *Eudemea* e tra loro connessi in maniera frettolosa, si ritrovano nel *Protreptico* non solo, in gran parte, in una forma che ne riecheggia l' espressione letterale, ma anche, che è più importante, nella loro piena connessione organica.

*Protr.*, 41, 22.

πᾶν δὲ εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκεῖαν ἀρετήν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθὸν

*Eth. Eud.*, B 1, 1218 b 37.

ταῦτα δὴ οὕτως ὑποκείσθω καὶ περὶ ἀρετῆς, ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις

ἐστι. καὶ μὴν ὅταν γε ἔχῃ τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετήν, τότε εὖ διάκειται· τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἡ κατὰ φύσιν ἀρετή. βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα· οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν.... ἥτις ποτὲ οὖν ἐστὶν ἀρετὴ τούτου τοῦ μέρους, ἀναγκαῖον εἶναι πάντων αἱρετωτάτην ἁπλῶς τε πᾶσι καὶ ἡμῖν· καὶ γὰρ ἂν τοῦτο, οἶμαι, θείη τις, ὡς ἤτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μόριον τοῦτο. ἔτι τοίνυν ὅταν ὃ πέφυκεν ἔργον ἑκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ καθ' αὑτὸ λεγόμενον κάλλιστα ἀποτελῇ, τότε καὶ τοῦτο ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον, ταύτην τε ἀρετὴν' θετέον κυριωτάτην, καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο (τὸ ἔργον) πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι.

τοῦ μὲν οὖν συνθέτου καὶ μεριστοῦ πλείους καὶ διάφοροί εἰσιν ἐνέργειαι, τοῦ δὲ τὴν φύσιν ἁπλοῦ καὶ μὴ πρός τι τὴν οὐσίαν ἔχοντος μίαν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν καθ' αὑτὸ κυρίως ἀρετήν. εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτοῦ ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν· ἢ δύναμις ἑκάστων, ὅσων ἐστί τις χρῆσις ἢ ἔργον. || δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτω τίθεμεν, οἷον ἱματίου ἀρετή ἐστιν· καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσίς ἐστιν, καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετή ἐστιν· ὁμοίως δε καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων. || ὥστε καὶ ψυχῆς· ἔστι γάρ τι ἔργον αὐτῆς. καὶ τῆς βελτίονος δὴ ἕξεως ἔστω βέλτιον τὸ ἔργον· καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ ἕξεις πρὸς ἀλλήλας, οὕτω καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τούτων πρὸς ἄλληλα ἐχέτω. καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον. φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως· τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος· ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τἄλλα πάντα. ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς διαθέσεως, δῆλον.

### *Eth., Eud.*, B 1, 1219 b 32.

διαφέρει δ' οὐδὲν οὔτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὔτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ λευκόν. καίτοι τὸ εὐθὺ οὐ λευκόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, καὶ οὐκ οὐσία [τοῦ] αὐτοῦ. ἀφῄρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς οἷον τὸ φυτικόν. ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια (*scil.* τὰ

εἰ δ' ἐστὶν ἐκ πλειόνων δυνάμεων συμπεφυκός, δῆλόν ἐστιν ὡς ἀφ' οὗ πλείω πέφυκεν ἀποτελεῖσθαι, ἀεὶ τούτων τὸ βέλτιστον ἔργον ἐστίν, οἷον ἰατρικοῦ ὑγεία καὶ κυβερνήτου σωτηρία. βέλτιον δὲ οὐδὲν ἔχομεν λέγειν ἔργον τῆς διανοίας ἢ τοῦ διανοουμένου τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀληθείας. ἀλήθεια ἄρα τὸ κυριώτατον ἔργον ἐστὶ τοῦ μορίου τούτου τῆς ψυχῆς.

λόγου μετέχοντα) ἴδια. διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ ὀρεκτικοῦ ἀνθρώπου. δεῖ γάρ, εἰ ᾗ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι [καὶ] ἀρχὴν καὶ πρᾶξιν.... καὶ ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ᾗ τέλος (scil. σύγκειται). ἀρετῆς δ' εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθική, ἡ δὲ διανοητική.

Nell' *Eudemea* l' ordine dei concetti è più volte spostato: infatti nel *Protreptico* la costruzione logica è più chiara e metodica. L'*Eudemea* ha in più gli esempî, che chiariscono induttivamente (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς) il nesso di ἔργον e ἀρετή. La vera e propria applicazione al caso dell' anima, che nel *Protreptico* è compiuta, con esemplare chiarezza, da οὐκοῦν ψυχὴ μὲν in poi, è ricordata dall' *Eudemea* con le sole parole ὥστε καὶ ψυχῆς, che lasciano ogni determinazione ulteriore all' esposizione orale. Può darsi che Giamblico leggesse nel suo testo gli esempî e li tralasciasse: ma siccome si tratta solo dei più triti esempî scolastici, è più probabile che Aristotele non li abbia affatto citati nel suo scritto letterario e li abbia aggiunti soltanto per il suo corso di lezioni. Egualmente stanno le cose per quel che concerne gli esempî riguardanti l' inseparabilità delle parti dell' anima (κοῖλον e κυρτόν) citati nel secondo capitolo. Del resto qui si manifesta chiara la diversa finalità dei due scritti. Nel *Protreptico* la conoscenza teoretica razionale (φρόνησις) costituisce l'unico scopo della vita umana. Il θεωρητικὸς βίος sovrasta a tutti gli altri scopi, e si distingue nettamente da essi. Il concetto dell' anima, designata colà come l' essenza dell' uomo, è quella dell' indivisibile unità della pura anima pensante (nel senso della tarda

dottrina platonica del νοῦς), che ha eliminato da sè non solo il carattere dell'esistenza animale e vegetativa, ma anche quello della volontà e del desiderio. Nel corso di etica è detto invece che non importa se l'anima sia una unità o se sia composta di parti, e l'attività pratica (πρᾶξις) si accompagna al pensiero (λογισμός) quasi a pari diritto. L'eudemonia si basa qui per Aristotele sulla cooperazione e sull'equilibrio delle energie razionali ed irrazionali dell'anima. Questo è più che un mero riguardo per la vita comune e per le sue esigenze: è un nuovo ideale, che cerca di superare le asprezze del precedente punto di vista puramente intellettualistico (cfr. specialmente 1219 b 39 - 1220 a 5). Di conseguenza, Aristotele doveva ora sopprimere quella parte del *Protreptico* in cui la pura θεωρία era posta come unico ἔργον valido ed essenziale dell'anima umana (p. 42, 22 - 43, 25). Tutte le modificazioni compiute nell'*Eudemea* discendono logicamente da questo spostamento del punto di vista fondamentale. Anche per quel che concerne il primo libro il *Protreptico* costituisce il ceppo originario, da cui si diramano le trattazioni dell'*Eudemea*. Per i primi quattro capitoli ciò si è già dimostrato mercè l'analisi del processo dimostrativo. Il sesto capitolo tratta del nuovo metodo etico, e si è provato come esso si riferisca per intero al *Protreptico*, in quanto polemizza con esso (v. sopra, p. 312). Ma anche la massima parte del quinto capitolo deriva direttamente da questo scritto, com'è dimostrato dalla comparazione che segue. Si tratta della dimostrazione che la vita non è in sè il più alto dei beni, e che solo la φρόνησις le conferisce valore.

| *Protr.*, 45, 6. | *Eth. Eud.*, A 5. |
| --- | --- |
| παντὶ δὴ [οὖν] τοῦτό γε πρόδηλον, ὡς οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο ζῆν ἔχων τὴν μεγίστην ἀπ'ἀν- | περὶ πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἑτέρων οὐ ῥᾴδιον τὸ κρῖναι καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι |

θρώπων οὐσίαν καὶ δύναμιν, ἐξεστηκὼς μέντοι τοῦ φρονεῖν καὶ μαινόμενος, οὐδ' εἰ μέλλοι τὰς νεανικωτάτας ἡδονὰς διάγειν χαίρων, ὥσπερ ἔνιοι τῶν παραφρονούντων διάγουσιν. οὐκοῦν ἀφροσύνην ὡς ἔοικε μάλιστα πάντες φεύγουσιν. ἐναντίον δὲ φρόνησις ἀφροσύνῃ, τῶν δ' ἐναντίων ἑκάτερον τὸ μὲν φευκτόν ἐστι τὸ δὲ αἱρετόν. ὥσπερ οὖν τὸ κάμνειν φευκτόν, οὕτως αἱρετὸν ἡμῖν τὸ ὑγιαίνειν. φρόνησις οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον φαίνεται τὸ πάντων αἱρετώτατον.... εἰ γὰρ καὶ πάντα τις ἔχοι, διεφθαρμένος δὲ εἴη καὶ νοσῶν τῷ φρονοῦντι, οὐχ αἱρετὸς ὁ βίος· οὐδὲν γὰρ ὄφελος οὐδὲ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν. ὥστε πάντες καθόσον αἰσθάνονται τοῦ φρονεῖν καὶ γεύεσθαι δύνανται τούτου τοῦ πράγματος, οὐδὲν οἴονται τἆλλα εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν οὔτ' ἂν μεθύων οὔτε παιδίον οὐδ' ἂν εἷς ἡμῶν ὑπομείνειεν εἶναι διὰ τέλους τὸν βίον. διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸ καθεύδειν ἥδιστον μὲν οὐχ αἱρετὸν δέ, κἂν ὑποθώμεθα πάσας τῷ καθεύδοντι παρούσας τὰς ἡδονάς.

Cfr. *Protr.*, 40, 6 ἡ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι (che è una delle espressioni favorite di Aristotele).

ῥᾷστον εἶναι δοκεῖ καὶ παντὸς ἀνθρώπου τὸ γνῶναι, τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἱρετόν.... πολλὰ γάρ ἐστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων δι' ἃ προΐενται τὸ ζῆν, οἷον νόσους περιωδυνίας χειμῶνας. ὥστε δῆλον ὅτι κἂν ἐξ ἀρχῆς αἱρετὸν ἦν, εἴ τις αἵρεσιν ἐδίδου, διά γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι, πρὸς δὲ τούτοις ὁ βίος ὃν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν. ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἐχόντων ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἐχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἐστὶν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν. ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἑκόντες μέντοι μηδὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ προσθείη χρόνου πλῆθος ἀπέραντόν τι, οὐ μᾶλλον ἕνεκ' ἄν τις τούτων ἕλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, ἃς τὸ γινώσκειν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἷς προτιμήσειε τὸ ζῆν μὴ παντελῶς ὢν ἀνδράποδον. δῆλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἵρεσιν οὐδὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον·... ὁμοίως δὲ οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ καθεύδειν ἡδονήν· τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν ἀριθμὸν χιλίων ἢ ὁποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φυτόν;

Non è un caso che queste argomentazioni parallele siano tanto simili tra loro. Non bisogna pensare che Aristotele abbia soltanto formulato inconsapevolmente in modo simile, nei due luoghi, un' opinione a lui consueta. Ogni dubbio è tolto dalla citazione dal *Protreptico*, che segue poche righe più oltre:

| *Protr.*, 51, 11. | *Eth., Eud.*, A 5, 1216 a 11. |
|---|---|
| καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἂν ἕνεκα ἕλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν, ὡς «τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ περὶ αὐτόν, ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον», ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίων ὄντων. | τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαπορoῦντα τοιαῦτ' ἄττα καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, «τοῦ» φάναι «θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν». |

Giacchè nell' *Eudemea* i rappresentanti dei due altri βίοι appaiono strettamente connessi con questo rappresentante del θεωρητικὸς βίος, e la dipendenza dal *Protreptico* è proprio qui quasi letterale, è ben lecito far risalire a quel modello anche il passo che segue, fino a 1216 a 27. Qui è contrapposto ad Anassagora Sardanapalo, come rappresentante del tipo di vita dedicato al godimento, e accanto ad esso il Sibarita Smindiride κα τῶν ἄλλων τινὲς τῶν ζώντων τὸν ἀπολαυστικὸν βίον. Tutti costoro identificano senz' altro l' eudemonia con la soddisfazione dei sensi. Che anche i rappresentanti dell' ἀπολαυστικὸς βίος, a cui l' *Eudemea* accenna solo così brevemente, e quelli del πολιτικὸς βίος, a proposito del quale essa non cita affatto esempî, comparissero nel *Protreptico*, sarebbe verosimile già di per sè. Con la sua energia plastica, questo motivo conviene più allo stile dell' opera letteraria che al corso di lezioni. Nell' *Eudemea* Aristotele non ne ricava affatto il suo pieno effetto

figurativo, e lo riduce invece a un'arida enumerazione. Ma in Cicerone troviamo citato due volte [1]) un passo di Aristotele, che fornisce anche per questo luogo la precisa prova della sua provenienza dal *Protreptico*. Cicerone respinge la concezione della vita propria di Sardanapalo, e cita a questo proposito l'epigramma tombale del re, che egli traduce in esametri latini. Preferiamo riferire i versi nella forma greca tramandata in Strabone:

> Ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
> τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

Cicerone dice esplicitamente di avere attinto ad Aristotele tanto l'iscrizione tombale di Sardanapalo quanto la spiritosa stoccata contro la concezione frivola della vita che da essa risulta. La somiglianza col passo dell'*Eudemea* non deve indurre alla falsa ipotesi che sia stata quest'ultima a servire di fonte a Cicerone o all'autore che egli segue, perchè nell'*Eudemea* mancano entrambi gli elementi che Cicerone dice di aver desunti. Essi non s'incontrano in nessun trattato didattico di Aristotele, e giacchè a quei tempi si leggevano ancora esclusivamente le opere letterarie del filosofo, non c'è dubbio che sia una di queste la fonte della citazione ciceroniana. La coincidenza di quest'ultima con l'*Eudemea* si spiega perciò con la comune utilizzazione del *Protreptico*.

Ciò diventa anche più chiaro quando si esaminino

---

[1]) Cic., *Tusc. disp.*, V 35, 101; *de fin.*, II 32, 106. Il Rose riporta i due passi come presumibili estratti dal dialogo Περὶ δικαιοσύνης (framm. 90). Anche il Bernays suppose che fossero resti di un dialogo aristotelico (*op. cit.*, p. 84), e ricorse al *Nerinto*, di cui non sappiamo nulla. E non citò a confronto il passo *Eth. Eud.*, A 5, 1216 a 16, pur citando *Eth. Nic.*, A 3, 1095 b 19, che ne deriva. Come la maggior parte delle traccie del *Protreptico* in questa tarda opera, essa è ormai soltanto un'eco lontanissima.

meglio le altre parole aristoteliche conservate da Cicerone: *quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis, non in regis sepulcro inscriberes?* Non è più possibile accertare se sia stato veramente Aristotele a dire che si sarebbe potuto apporre a egual diritto l'iscrizione della tomba di Sardanapalo anche a quella di un bue. A me, veramente, sembra che si debba riconoscere nel motto la maniera leggermente canzonatoria propria del filosofo: però la formulazione ha un tono che par reso più grossolano. Ora, l'*Eudemea* dice immediatamente prima (1215 b 35), a proposito della vita dedicata al mero godimento dei sensi: una vita dedita alla semplice soddisfazione del palato e del sesso, priva delle altre specie di più puro ed alto piacere, potrebb'essere desiderata soltanto da uno schiavo. « A colui che si decidesse a questo non importerebbe affatto di essere un uomo piuttosto che un animale. In ogni caso il famoso toro di Egitto, colà venerato col nome di Apis, può a questo riguardo togliersi più capricci di quanto non possano molti monarchi ». Che queste parole derivino dal *Protreptico* è verosimile per il fatto che tanto quelle che precedono quanto quelle che seguono (1215 b 15-34, 1216 a 2-10 e 1216 a 11-16) provengono, più o meno alla lettera, da esso. Nell'*Eudemea* la comparazione del toro Apis coi monarchi fa un effetto piuttosto curioso ed è quasi incomprensibile, non essendo detto prima se non che una tale vita potrebbe essere scelta soltanto da uno schiavo. Ma Cicerone mostra come nell'originale il divino toro degli Egiziani fosse paragonato al voluttuoso re Sardanapalo. Solo ora s'intende il significato della frase, che Apis ha nei piaceri del senso maggior libertà di tutti i monarchi del mondo (1216 a 2). Aristotele si è valso del *Protreptico* in maniera piuttosto saltuaria. Con ciò abbiamo fatto risalire al *Protreptico* la massima parte del

quinto capitolo (fino a 1216 a 27, e per ciò che concerne il contenuto teorico fino ad a 36).

Gli estratti e le amplificazioni del *Protreptico* nell'*Eudemea* hanno dunque un'estensione assai maggiore di quella segnalata dall'esplicita citazione degli scritti essoterici. Ma si trovano ancora altri passi in cui è senza dubbio utilizzato il *Protreptico*: così, anzitutto, nel cosiddetto libro Θ, la cui dottrina della θεωρία καὶ θεραπεία θεοῦ è attinta a quello scritto giovanile, ribocсante di profonda religiosità. Dal *Protreptico* ha l'aspetto d'esser tratto anche il passo Θ 3, 1248 b 27-34 (cfr. fr. 57 R.). Da ultimo restano ancora da chiarire alcuni passi singolari, dei quali non ci si è dato abbastanza pensiero. Due di essi si trovano nell'ottavo capitolo del libro primo. Aristotele vi dimostra come l'idea del bene non possa essere il bene supremo che forma oggetto della ricerca: egli trae cioè le conseguenze che per l'etica discendono dalla confutazione della dottrina delle idee. Per la confutazione stessa egli si richiama ad uno scritto pubblicato: ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν [1]). Per τρόποι della critica egli intende la confutazione delle idee dai punti di vista logico, ontologico e fisico, secondo la distinzione chiaramente segnata dalla *Metafisica*. La confutazione «essoterica» delle idee (che non ha certo, come si è voluto intendere, il senso di «popolare» in contrasto coi κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, e che anzi nella *Metafisica*, in cui Aristotele si basa parimenti su di essa, è esplicitamente designata come la trattazione più approfondita e comprensiva che esistesse sulla questione) è la critica data nel secondo libro Περὶ φιλοσοφίας, che era appunto pubblicata quando fu tenuto in Asso il corso

---

[1]) *Eth. Eud.*, A 8, 1217 b 22.

di etica [1]. I κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι sono le lezioni scolastiche, e in particolare, naturalmente, quelle di metafisica, che erano nate appunto nello stesso tempo. Anche la seconda citazione nel medesimo capitolo si riferisce al dialogo Περὶ φιλοσοφίας: ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾷ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτόν κτλ. [2]. Gli argomenti successivi, delineati solo in forma brevissima, contro l'idea del bene appartengono parimenti all'estratto dal dialogo. Ciò che «sta scritto» è accessibile agli altri e può essere consultato nel λόγος. Si allude dunque a una pubblicazione letteraria, il cui titolo non aveva bisogno

---

[1] L'*Eudemea* dev'essere assegnata a questa epoca per più ragioni. In primo luogo per i suoi strettissimi contatti coi citati scritti giovanili, i quali sono invece eliminati, per quanto è possibile, nella *Nicomachea.* In secondo luogo per il parallelismo che dal punto di vista dell'evoluzione dei problemi essa manifesta rispetto alla più antica fase teologica della metafisica. In terzo luogo per l'inserzione, fiaccamente connessa, della parte critica contro Platone, costituita dai capitoli A 6-8: i brani concordanti col *Protreptico* sono evidentemente resti di un corso nato ancora in età accademica. In quarto luogo, perchè il *terminus post quem* è costituito dal dialogo Περὶ φιλοσοφίας, citato in A 8, che è stato composto tra il 348 e il 347. In quinto luogo, perchè Corisco di Asso, che nella *Nicomachea,* di proposito, non è più ricordato o è eliminato, è invece citato come esempio scolastico in *Eth. Eud.*, B 1, 1220 a 19 e H. 6, 1240 b 25, e in entrambi i luoghi con evidente significato scherzoso. Il fatto che esso sia caratterizzato come ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος non ha alcuna ragion d'essere nel contesto dell'argomentazione, ed è quindi da spiegare solo in forza del nesso di ciò che veniva detto con la situazione in cui veniva detto.

[2] *Eth. Eud.*, A 8, 1218 a 36. Questa citazione e quella contenuta nel libro H, della quale riparleremo subito, sono state considerate spurie dal Wilson, seguito in ciò dal Susemihl. La forma della citazione appariva inconsueta. Ma, nella massa delle citazioni da scritti essoterici che s'incontrano in questo antico periodo e che tradiscono un sistematico intervento dell'attività letteraria nel campo dell'attività didattica e di questa nel campo di quella, ciò non ha in sè nulla di singolare. Inoltre Aristotele si richiama a discussioni orali tenute nell'Accademia p. es. in *Eth. Eud.*, H 6, 1240 a 22 ἀπὸ δὲ τῆς πρὸς αὑτὸν ἕξεως οἱ λοιποὶ τρόποι τοῦ φιλεῖν διωρισμένοι, καθ' οὓς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθαμεν: dov'è ricordata una ricerca condotta sulla base delle definizioni correnti, evidentemente di tipo dialettico. Cfr. H 11, 1244 a 20 καὶ οἱ ἐν τοῖς λόγοις ὅροι τῆς φιλίας.

di essere nominato nella cerchia in cui Aristotele teneva il suo corso perchè era noto a tutti. In ciò è una conferma di quello che dovremmo concludere già dall'intenso uso del *Protreptico*, e cioè che Aristotele, al tempo della sua prima attività didattica, si basava continuamente sui suoi dialoghi e sul *Protreptico* e ne presupponeva la conoscenza nei suoi uditori.

Nel libro H si trova (1244 b 30) una simile citazione con la formula ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται, e poche righe più oltre (b 34) si legge: δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ ζῆν αἱρετόν, καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν.... Le parole seguenti sono corrotte. Le due tesi, contenute «nello scritto» e da «riunire insieme», e cioè quelle che la vita in sè è un valore da affermare e che il bene in sè è affermato dalla volontà, si trovavano nel *Protreptico*. Colà era detto che l'asserzione della volontà di vita era nello stesso tempo un'asserzione dell'impulso verso la conoscenza, perchè vita [1]) significava per l'uomo, in antitesi rispetto agli animali ed alle piante, consapevolezza e conoscenza (αἰσθάνεσθαι, γνωρίζειν). Ma appunto questo noi leggiamo, alcune righe prima, nell'*Eudemea* (b 23). Immediatamente dopo segue la citazione ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται. Anche qui il testo è corrotto per la caduta di una parola, ma il senso è chiaro: se uno potesse fare l'esperimento ed estirpasse all'uomo la conoscenza e la consapevolezza, e ciononostante potesse ancora penetrare con lo sguardo nella condizione di ciò che di lui rimarrebbe, ciò non potrebbe accadere altrimenti che come se egli guardasse nell'interno di un essere estraneo e se vivesse un altro in luogo di lui. Il passo non è conservato nel *Protreptico*, ma vi era senza dubbio contenuto, perchè proprio il metodo del separare, eliminare, isolare, per cui Aristotele si

---

[1]) Jambl., *Protr.*, p. 56, 22: e la stessa cosa è detta in 44, 11.

richiama al λόγος, vien colà costantemente seguito [1], e il concetto che la conoscenza e lo spirito costituiscano il vero e proprio Sè dell'uomo giustifica colà l'esortazione a vivere solo per questa superiore parte di sè medesimi. Nella scuola di Asso, al tempo in cui nacque il più antico corso di etica, la discussione filosofica si aggirò dunque sostanzialmente intorno a questi scritti.

Il vecchio problema dei λόγοι essoterici ha con ciò trovato la sua soluzione definitiva. Non soltanto è dimostrato il fatto che Aristotele, nelle sue lezioni, ha utilizzato i suoi scritti letterarî — dimostrazione, questa, che non avrebbe dovuto propriamente essere necessaria, perchè egli stesso parla più volte chiaramente di un suo uso (χρῆσθαι) di questi λόγοι — ma sono anche identificati, mercè i nuovi materiali, gli scritti adoperati, ed è trovata la spiegazione filosofica di questo fatto singolare. Esso è connesso con l'evoluzione spirituale del filosofo. Nel primo periodo seguente al distacco dalla dottrina platonica, quando era diventata necessaria una completa ricostruzione nelle discipline fondamentali, Aristotele prese dai suoi scritti precedenti quel che gli poteva ancora servire, ed edificò il nuovo in seno al vecchio. Così, per esempio, la critica della dottrina delle idee tratta dal Περὶ φιλοσοφίας sta, alla fine del primo libro dell'*Etica Eudemea,* ancora piuttosto isolata in mezzo a brani antichi, attinti al *Protreptico*. Nella *Nicomachea* è data una nuova costruzione, che naturalmente deriva ora a priori dalle mutate premesse. Si è già mostrato come il *Protreptico* si inserisca ancora nella *Metafisica* più antica. Nel periodo di Asso Aristotele poteva tuttavia credere che il suo distacco dalla concezione platonica non fosse tanto grande, e che egli potesse dapper-

---

[1]) Jambl., *Protr.*, p. 44, 11; 5, 8; 18; 25; 53, 3: e cfr. *Eth. Eud.*, A 5, 1215 b 32; H 12, 1245 a 14; Θ 3, 1248 a 39; 40; b 2.

tutto ricollegarsi all' antico. In seguito i nuovi concetti gli apparvero più gravidi di conseguenze: lo portarono sempre più lontano dall' antico punto di partenza, e i platonizzanti scritti giovanili finirono così sommersi nel suo passato. Ma evidentemente egli rigettò poi anche le prime formulazioni della sua filosofia, quale si veniva criticamente affermando nel suo iniziale distacco da Platone, giacchè per lui esse erano ancora troppo dipendenti dai presupposti del suo periodo dogmatico. Si spiega così il frammentario stato di conservazione delle esposizioni più antiche dell' etica e della metafisica [1]).

[1]) Una parola ancora circa i tre libri comuni all' *Eudemea* e alla *Nicomachea*. Il libro Z della *Nicomachea* non può appartenere all' *Eudemea* per la sua concezione della φρόνησις, che è essenzialmente più recente di quella contenuta nei libri A e Θ dell' *Eudemea* e polemizza contro di essa. È quindi da ammettere che i tre libri sono entrati insieme posteriormente nell' *Eudemea*, e risalgono dunque alla *Nicomachea*. Con ciò peraltro non è ancora dimostrato che questa sia in sé un complesso unitario, creato di un sol getto. Problematica resta la coesistenza delle due indagini περὶ ἡδονῆς in H e in K. Quella contenuta in H è certo alquanto più antica delle spiegazioni offerte da K e presuppone una conclusione diversa.

## VI.

## LA PRIMA POLITICA

Dell'evoluzione del pensiero politico di Aristotele noi possiederemmo un quadro che dai primordî accademici giungerebbe fino all'età più tarda, se disponessimo ancora degli scritti di cui aveva nozione l'antichità. La serie s'inizia coi due libri del *Politico*, ricolleganteși all'omonima opera di Platone, e coi quattro « ampî » libri Περὶ δικαιοσύνης [1]. Come da questi scritti noi conosceremmo più esattamente il collegamento della politica aristotelica col pensiero platonico, così il memoriale in forma dialogica *Alessandro o Sulla colonizzazione*, parimenti perduto, ci condurrebbe in quella tarda età in cui il regale scolaro frantumava e fondava regni in Asia e il filosofo, già sul declino della vita, seguiva con sguardo preoccupato la vertiginosa traiettoria della sua fortuna. Per queste mancanze ci rimane nascosto ciò che soprattutto desidereremmo di apprendere, cioè quale effetto sul pensiero politico di Aristotele abbia avuto quel grandioso mutamento di scena nella storia del mondo [2]. Lo

---

[1]) Cic., *De rep.*, III, 8, 12.
[2]) Le sue vedute circa il problema della relazione dei Greci

scritto *Sul regno*, per dubitare dell'autenticità del quale non possediamo nessun elemento di fatto, e quindi nessun diritto, contro l'attestazione del catalogo alessandrino degli scritti di Aristotele, deve appartenere al tempo in cui egli preparava al suo alto ufficio il figlio di Filippo: anzi esso deve probabilmente aver costituito l'esteriore conclusione di questo periodo. Non dobbiamo dubitare neppure un istante del fatto che il filosofo, il quale nella *Politica* affronta così seriamente il problema della monarchia, abbia colà tentato di dare un nuovo contenuto morale e spirituale all'idea storica della potestà regia [1]). Tutte queste sono perdite che noi lamentiamo per la conoscenza dell'ambiente storico e della personalità del pensatore, mentre la sparizione della monumentale opera dell'erudizione peripatetica, la silloge delle 158 costituzioni statali, ha d'altra parte inferto una ferita insa-

---

con gli Asiatici, che doveva avere importanza decisiva per i metodi di colonizzazione, risultano chiarite dal frammento epistolare in cui egli consiglia ad Alessandro di presentarsi ai Greci come ἡγεμών e ai barbari, secondo il loro costume, come assoluto autocrate, trattando gli uni come amici e pari suoi e gli altri come «animali o piante» (framm. 658 R.). Quanto energica sia stata la reazione che l'umano sentire dell'ellenismo cosmopolita oppose a questa concezione, la quale, pure essendo tipicamente greca, in Aristotele era certo il risultato di fredde considerazioni di prassi politica, è dimostrato dal fatto che Eratostene e Plutarco la respingono. Poco felice mi sembra il tentativo di ascrivere tale frammento al Περὶ βασιλείας (Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, p. 206).

[1]) Questo scritto sarà stato un messaggio inviato ad Alessandro quando salì al trono, del genere del *Protreptico* e del *Nicocle* isocrateo, e quindi di più generico carattere etico. A un re giunto al culmine della potenza e del successo non si mandano consigli filosofici, per insegnargli come deve concepire il suo compito di dominatore. Con ciò s'accorda quel che Cicerone (*ep. ad Att.*, XII, 40, 2 e XIII, 28, 2) dice circa una lettera «simbuleutica», scritta da Aristotele per invito di Alessandro e concernente tra l'altro il problema della vera gloria. Il messaggio sulla potestà regia informava i Greci circa i principî etico-politici secondo i quali era stato educato Alessandro; e se fu lo stesso giovane principe a pregare il suo maestro perchè gli esponesse pubblicamente in un συμβουλευτικός, ciò significa che egli intese con ciò di manifestare apertamente il suo intento di governare secondo quello spirito.

nabile alla nostra nozione della storia e della cultura greca. Il felice ritrovamento del primo libro di questa silloge, la *Costituzione degli Ateniesi*, elaborata da Aristotele stesso quasi come canone per l'opera complessiva, ci ha fatto almeno sapere con sicurezza che questa impresa è stata organizzata solo nel periodo dell'insegnamento ateniese di Aristotele, nell'ultimo decennio della sua vita. Nulla è tanto significativo per l'evoluzione del filosofo quanto il fatto che egli abbia accumulato il materiale di quest'opera gigantesca solo quand'erano già da lungo tempo fissati i fondamentali concetti sistematici del suo pensiero politico, al quale essa doveva invece idealmente precedere come materia prima. La linea di sviluppo del pensiero politico aristotelico risulta così sicuramente determinata, nella sua direzione, dai suoi due estremi cronologici, i libri sulla giustizia e sulla natura dell'uomo politico al principio e la grande silloge erudita delle costituzioni alla fine.

Il nostro interesse si volge anzitutto ai primordî, all'interiore distacco di Aristotele da Platone. Fonte principale delle nostre conoscenze resta naturalmente l'analisi degli otto libri superstiti della *Politica*: essa promette tuttavia un risultato solo nel caso che anche qui, come a proposito dell'etica e della metafisica, si assumano i resti superstiti degli scritti giovanili come criterio di misura del grado del sempre crescente allontanamento dal punto di partenza. I frammenti del *Protreptico* identificati dalle nuove analisi offrono anche per questo problema alcuni preziosi materiali, che ci aiutano a rimediare in qualche misura all'insostituibile perdita delle due principali opere politiche dell'età giovanile.

Lo scopo di Platone era quello di fare della politica una scienza fondandola, in inseparabile unione con la teoria dell'ἀρετή del singolo, sulla conoscenza dell'idea

del bene. La costruzione della *Repubblica* sorgeva sul fondamento dell'indagine circa la giustizia. Su questo schema si modellarono i libri aristotelici Περὶ δικαιοσύνης, a loro volta assunti come modello da Cicerone nel *De re publica*. Che l'ἀγαθόν, già dalla prima etica non più riconosciuto come vero e proprio oggetto di ogni scienza etico-politica, sia stato considerato da Aristotele, nella sua più giovane età, come il nucleo fondamentale della scienza dello stato allo stesso modo in cui esso sta al centro della *Repubblica* platonica, è dimostrato dall'importante frammento del secondo libro del *Politico*, in cui egli designa il bene come la più esatta delle misure. Ciò presuppone la teoria delle idee del tardo platonismo, la quale, come si è sopra mostrato, nell'etica e nella politica si occupava soprattutto dei problemi dell'esattezza e della norma, e poneva in primo piano il concetto della misura e del misurare [1]). Ciò è confermato dal *Protreptico*, che mette in rilievo, in maniera che riesce singolare, l'esattezza della scienza politica e la contrappone, come nuovo sapere teoretico, alla politica degli empirici uomini di stato. Suo scopo non è quello di risolvere i problemi di un singolo e determinato stato con mezzi di qualsiasi genere, attinti all'esperienza pratica. Questo metodo — l'unico che l'Aristotele del quarto e del quinto libro della *Politica* consideri in generale valido per la pratica usuale [2]) — è nel *Protreptico*

---

[1]) Cfr. sopra, p. 113 sgg.

[2]) In *Pol.*, Δ 1, 1288 b 21—1289 a 7 alla comune teoria dello stato ideale è fatto l'appunto di occuparsi soltanto della costruzione di uno stato ideato secondo norme assolute, e di trascurare la questione, nella maggior parte dei casi più urgente per l'effettiva realtà politica, del modo in cui si possa recare aiuto a un singolo stato empirico, non corrispondente alla norma ideale e magari addirittura scadente e guasto nella sua natura. Certo, non è possibile far questo senza porre una norma, ma anche meno lo è quando non si possieda una ricca esperienza e nozione di analoghi rapporti della realtà, com'è dimostrato dai libri Δ-Z della *Politica*.

rifiutato in termini espliciti. « Come non è un buon architetto chi non adopera alcuno strumento di misura (κανών) o altro utensile del genere, ma desume la sua maniera di costruire solo da altre costruzioni, così non è probabilmente buono e perfetto legislatore chi, quando dà leggi a città o agisce politicamente, toglie a modello della sua imitazione altre azioni o costituzioni umane, come quelle degli Spartani o dei Cretesi o di chi altro si voglia. Infatti l' imitazione di una realtà non ideale (μὴ καλόν) non può essere ideale (καλόν), e quella di un oggetto che non sia di specie divina e duratura non può essere immortale e duratura » [1]). Solo il puro filosofo, che per principio si affranca dall'empiria contemplando come supremo modello la legge della natura e dell' essere, e che come un buon pilota getta l' ancora solo sul fondamento dell' eterno e del duraturo, può dar leggi durevoli e agire in modo giusto ed esemplare [2]). Il concetto della natura, qui usato più volte, è distinto chiaramente, mercè le circonlocuzioni che lo esprimono, dal posteriore concetto aristotelico della φύσις. Esso designa quell' essere della metafisica platonica, che nello stesso tempo è un dover essere. Il tono particolare gli è fornito dall' accentuazione del suo carattere di esemplarità. Le τέχναι banausiche attingono il loro κανών (l' esempio ha senso simbolico) alla natura. Parimenti anche la τέχνη più esatta, la politica filosofica, trae il suo canone dalla natura in sè (φύσις αὐτή), dall' essere delle idee. Essa è una canonica dei valori, ed ha che fare esclusivamente

---

[1]) Jambl., *Protr.*, p. 55, 7—23. Interessante è il fatto che la teoria sofistica dello stato, secondo la quale l' εὐνομία si trovava realizzata presso gli Spartani o i Cretesi, venga rifiutata nel *Protreptico* perchè si avvicina troppo alla realtà empirica e desume da essa i suoi criterî, mentre in *Pol.*, Δ 1, 1288 b 41 essa è respinta proprio per la ragione opposta, e cioè perchè procede troppo schematicamente e riduce tutto a una norma universale invece di adeguarsi, volta per volta, ai singoli casi offerti dall'esperienza.

[2]) Jambl., *Protr.*, p. 55, 24.

con le norme assolute (ὅροι). La relazione che lega questa politica teoretica a quella pratica è caratterizzata dall'ingegnosa comparazione dell'occhio, che da sè non agisce e non crea nulla, solo distinguendo e rendendo evidenti le cose visibili, ma senza il quale si sarebbe tuttavia privi della capacità di muoversi e di fare qualsiasi cosa [1]). Questa è una politica nello stesso senso svolto dal *Politico* di Platone. All'inerte meccanismo dell'astratto apparato giuridico è contrapposta in esso la vivente conoscenza delle idee propria del regale artefice dello stato, la quale infatti gli fornisce quell'agilità, rispetto ai più difficili casi particolari della realtà effettiva, che non s'acquista con la mera conoscenza dei testi di legge e col sapere libresco, ma è piuttosto paragonabile all'arte del medico in quanto sorge da un sapere produttivo e vivente [2]).

L'unica forma di pensiero politico dominante in origine in Aristotele era dunque quella dell'utopia del perfetto stato, attinta a Platone. Egli ricercava la norma assoluta, non rintracciabile nell'esperienza.

Fissata questa nozione, veniamo ora agli otto libri

---

[1]) Jambl., *Protr.*, p. 56, 4 ὥσπερ γὰρ ἡ ὄψις ποιητικὴ μὲν καὶ δημιουργὸς οὐδενός ἐστι (μόνον γὰρ αὐτῆς ἔργον ἐστὶ τὸ κρίνειν καὶ δηλοῦν ἕκαστον τῶν ὁρατῶν), ἡμῖν δὲ παρέχει τὸ πράττειν τι δι' αὐτὴν καὶ βοηθεῖ πρὸς τὰς πράξεις ἡμῖν τὰ μέγιστα (σχεδὸν γὰρ ἀκίνητοι παντελῶς ἂν εἶμεν στερηθέντες αὐτῆς), οὕτω δῆλον ὅτι καὶ τῆς ἐπιστήμης θεωρητικῆς οὔσης μυρία πράττομεν κατ' αὐτὴν ὅμως ἡμεῖς καὶ τὰ μὲν λαμβάνομεν τὰ δὲ φεύγομεν τῶν πραγμάτων, καὶ ὅλως πάντα τὰ ἀγαθὰ δι' αὐτὴν κτώμεθα. Sotto l'influsso di questo luogo del *Protreptico* è il passo *Eth. Nic.*, Z 13, 1144 b 11, in cui Aristotele illustra la funzione della φρόνησις con l'esempio di un σῶμα ἰσχυρόν, che si muove senza facoltà visiva e perciò σφάλλεται ἰσχυρῶς.

[2]) I Greci designano le scienze col nome di τέχναι, perchè non perdono mai di vista l'importanza produttiva che l'opera teoretica ha ai fini della civilizzazione. La τέχνη comprende infatti entrambi i motivi ideali, cioè quello del sapere teoretico (nel qual senso essa è contrapposta da Platone e da Aristotele alla ἐμπειρία, intendendo essi per sapere il conoscere per concetti) e quello del potere, che rende tale sapere fruttuoso per i bisogni della vita.

della *Politica* che ci ha tramandati la tradizione. L'elemento caratteristico della costruzione di quest'opera consiste nel fatto che il suo complesso culmina nell'abbozzo di uno stato ideale (ἀρίστη πολιτεία), contenuto nei due ultimi libri (H-Θ) [1]. Ma questo vertice si eleva sull'ampia base empirica di una teoria delle molteplici forme dell'effettiva vita statale, delle loro varietà e dei trapassi dall'una all'altra, a cui si collega una casistica delle malattie dello stato e del loro trattamento (Δ-Z). Il libro precedente (Γ) determina i presupposti elementari della politica, svolgendo il concetto della πόλις e del πολίτης e deducendo le diverse forme costituzionali dalla differente partizione dei diritti civili nei singoli stati. Questa nostra esposizione del contenuto tien conto soltanto dei tratti principali, per far risaltare nel modo più chiaro possibile le grandi linee della costruzione. A questa trattazione fondamentale Aristotele premette, nel libro B, una rassegna critica dei sistemi dei precedenti teorici dello stato. E questa è a sua volta preceduta, nel primo libro, da una introduzione più elementare, che indaga le forme fondamentali del dominio (ἀρχή) piuttosto in senso sociologico ed economico, e muove cioè geneticamente dagli elementi più semplici della vita statale.

La connessione di questi libri in un complesso unico manifesta una costante logica interna. Apparentemente tutto procede, in metodica progressione concettuale, verso lo scopo culminante, e cioè verso la norma ideale di uno stato che soddisfi ad ogni desiderio. E invece la critica,

[1]) Seguo la numerazione dei libri tramandata dai manoscritti, e non la trasposizione preferita dalla maggior parte degli editori, pur non dovendo esser negato che essa si basa su un nucleo di giuste osservazioni. Ma le difficoltà sussistenti non risultano completamente eliminate con la trasposizione dei libri.

da secoli, e in generale da quando ci si è occupati scientificamente della *Politica*, in ogni approfondimento ha sempre urtato contro nuove difficoltà interne, le quali rendono inverosimile ed anzi impossibile che l' odierna forma della *Politica* sia stata tracciata fin da principio secondo un piano unitario e sia sorta da un unico atto di creazione spirituale. A questo proposito si è finora principalmente parlato di difficoltà della composizione letteraria. Ma qui non ci è lecito applicare criterî letterari di misura, e in realtà le questioni riguardanti la composizione hanno poi anche una ragione più profonda: l' aporia filologica concerne il metodo stesso e la stessa struttura filosofica in sè. Qui non vogliamo perciò addentrarci nell' analisi singola e seguire Aristotele libro per libro, per perderci poi, come spesso è accaduto, in questioni del tutto estrinseche di trasposizione e ordinamento di libri. Occorre anzitutto considerare nel suo complesso la bifronte fisionomia filosofica peculiare della *Politica*, che agli idealisti mostra il volto dell' utopia platonica e ai realisti quello della fredda scienza sperimentale, essendo invero evidentemente, nello stesso tempo, l' una e l' altra cosa.

Per audacia di fantasia creatrice e per grandiosità normativa di concetto lo stato ideale aristotelico sostiene da presso il confronto con la *Repubblica* di Platone e persino con le *Leggi*. Giustamente si dice che Platone abbassa nelle *Leggi* il suo stato per avvicinarlo alla realtà, e che Aristotele accentua ancora questo abbassamento. In ciò egli segue la via percorsa da Platone nella sua tarda età, ma ancor più la sua personale tendenza interiore, mirante comunque alla conciliazione dell' ideale col reale. Egli stesso dice che è lecito sì presupporre a piacere, per uno stato idealmente costruito, condizioni favorevoli, ma che tuttavia non è lecito presup-

porre l'impossibile [1]. La parte utopistica della *Politica* aristotelica non costituisce propriamente il suo forte, per quanto nel τέλος dello stato ideale sia esteriormente il motivo ultimo della sua costruzione. Sommamente originale e caratteristico di Aristotele è invece il modo in cui egli, nella sua *Politica*, sottopone alle concezioni ideali attinte a Platone un sostrato empirico capace di reggerne il peso, sostrato che meglio risponde allo scopo di una scienza empirica dello stato e ne sviluppa in maniera geniale il metodo. Decisivo per Aristotele è il fatto che egli fonde insieme le due forme della politica e connette i libri H Θ, contenenti la teoria dello stato ideale, ai libri Δ-Z, i quali svolgono la teoria dello stato reale e storico o piuttosto quella delle sue molteplici forme fenomeniche, malattie e conseguenti metodi di guarigione. Il principio di questa costruzione è chiaramente definito dallo stesso Aristotele alla fine della *Nicomachea*, là dove egli ricollega la politica all' etica per unificarle in un' unica scienza dell' uomo (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία), concernente tanto l' individuo quanto la società. « In primo luogo vogliamo cercare di stabilire quanto di giusto hanno detto caso per caso i nostri predecessori, poi indagare sulla base della nostra silloge di costituzioni (ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν) ciò che conduce alla conservazione degli stati e ciò che li porta alla rovina, tanto in generale quanto in particolare per le singole forme di stati, e insieme le cause del fatto che gli uni sono governati bene e gli altri male. Quando infatti avremo trattato di questo, potremo forse conoscere anche meglio come dev' essere costituito lo stato migliore, di quale ordinamento ogni stato ha bisogno e quali leggi e istituzioni gli occorrono » [2].

---

[1] *Pol.*, B 6, 1265 a 17 (in occasione della critica delle utopie platoniche); H 4, 1325 b 38.

[2] *Eth. Nic.*, K 10, 1181 b 13 sino alla fine.

Questo programma costituisce evidentemente una svolta nella linea evolutiva della politica aristotelica. Con chiare parole il filosofo vi ripudia il metodo puramente teorico già seguito, come vedemmo, anche da lui medesimo, e si pone sul terreno della fredda indagine dei fatti. Egli stesso lo dice chiaramente, ed è strano che non lo si sia capito: finora ho agito altrimenti, ho costruito logicamente lo stato ideale, senza conoscere a sufficienza i dati di fatto empirici. Ora ho a disposizione il gran materiale delle πολιτεῖαι raccolte e me ne servirò per dare allo stato ideale una base positiva [1]). Questo egli scrive al termine della più tarda redazione dell'*Etica*, la quale appartiene all'ultimo decennio della sua vita. Anche la silloge delle costituzioni è nata solo in questa età. È l'epoca in cui egli fornisce alla precedente sua metafisica teologica l'ampio sostrato di una generale teoria dell'essere, e in cui anche nell'etica il motivo rea-

[1]) Bisogna sempre tener presente che le formulazioni del punto di vista aristotelico tramandate nei trattati, anzi nella redazione che ne è superstite, possono esser comprese solo in seno al vivo complesso dell'evoluzione spirituale del pensatore, non mai paga dei suoi risultati. Perciò esse possiedono spesso un certo aspetto relativo, che riesce pienamente comprensibile solo a chi tenga d'occhio gli altri momenti di tale processo. E come numerosi passi dell'*Etica* e della *Metafisica* sono da intendere solo come colloqui critici del filosofo con sè stesso, nei quali egli supera le sue precedenti posizioni, così anche la fine dell'*Etica*, θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, allude allo stadio precedente del suo pensiero, che ancora neppure aveva idea di un così lungo giro attraverso la più accurata empiria. Che l'espressione ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις si riferisca alla silloge delle 158 costituzioni (συναγωγή è in questo senso termine corrente in Aristotele: confronta la συναγωγὴ τεχνῶν) è già stato occasionalmente congetturato e spesso anche contestato con sterili sottilizzazioni, come ultimamente dal Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, p. 231 sgg. Finchè non si possedeva ancora lo *Stato degli Ateniesi*, appartenente all'ultimo periodo dell'attività di Aristotele, e non si riconosceva nella *Nicomachea* la redazione più tarda della sua *Etica*, non si poteva, peraltro, trarre da quelle parole alcuna conclusione concernente il processo evolutivo del suo pensiero.

listico della diretta osservazione psicologica prende il sopravvento sul metodo propriamente speculativo. Forse qualcuno troverà sorprendente che questa evoluzione si sia compiuta soltanto così tardi. S' immaginava che Aristotele avesse proceduto fin da principio per questa via. Ma il fatto della sua progressiva evoluzione è pienamente accertato dall'antitesi che l'espressione contenuta nella fine della *Nicomachea* costituisce rispetto ai princìpî metodici del *Protreptico* e del *Politico*, e gli indizî cronologici ammettono una sola interpretazione. La nota concernente l' inserzione della nuova parte empirica prima della teoria del perfetto stato si riferisce ai libri Δ-Z, il cui contenuto Aristotele circoscrive chiaramente. Che egli li abbia composti attingendo al materiale della silloge delle costituzioni è conclusione che da lungo tempo è stata tratta, indipendentemente dal passo dell'*Etica*, in forza del loro divergente atteggiamento scientifico e della loro inesauribile ricchezza di esempî storici [1]). Essa è l' unica parte della *Politica* in cui vengano citati avvenimenti storici recenti. L' allusione all' assassinio del re Filippo (336) conferma che Δ-Z sono stati scritti solo nel secondo periodo ateniese [2]). Che in questa

---

[1]) Cfr. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I (Oxford, 1887), p. 491; Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, p. 359.

[2]) *Pol.*, E 10, 1311 b 2. L'assassinio non è ricordato come accaduto di recente, e comunque non per interesse al fatto in sè, bensì come elemento di una enumerazione di simili attentati, citati come esempî di regicidio operato per vendetta (τιμωρίας χάριν) Il passo quindi è stato forse scritto molto più tardi. Lo Zeller (*Philos. d. Griechen*, II, 2, 3ª ed., p. 154, n. 4, deduce da esso la tarda età della redazione dell'intera *Politica*: ma il problema sta appunto nella misura in cui è lecito estendere l'illazione cronologica da esso ricavabile. Solo i libri Δ-Z della *Politica*, che Aristotele alla fine dell'*Etica* dice basati sulla silloge delle costituzioni e che anche in sè manifestano palese la comune impronta di tale origine, sono da ascrivere con certezza all'ultimo soggiorno ateniese. Essi sono contemporanei alla redazione dell'*Etica Nicomachea*. Che il resto sia nato prima, sarà dimostrato positivamente dal seguito della presente ricerca. Soltanto il primo libro fa eccezione a questa regola.

occasione l' intera *Politica* abbia subìto un' elaborazione, non è detto, e anche in sè è improbabile. Dobbiamo dunque ricercare fino a che punto sia ancora possibile separare gli strati antichi dai più recenti: e per ciò possiamo muovere dalle conclusioni della questione concernente l' ordinamento dei libri [1]).

Da quando gli umanisti italiani del Rinascimento hanno cominciato a occuparsi della *Politica*, la critica ha impugnato l' ordinamento tràdito e ha tentato di restituire quello « autentico » mercè più o meno violente trasposizioni. Nell' Ottocento queste ipotesi hanno trovato posto perfino nelle edizioni. I due libri finali (H Θ) vennero posti dopo il terzo libro, i libri Δ-Z alla fine. In seno all' ultimo gruppo il quinto e il sesto libro dovevano a loro volta, secondo alcuni, scambiarsi il posto. Contro questa mania traspositrice ha, in età recente, elevato energica protesta il Wilamowitz, e certo un mezzo così meccanico non è adatto a recare « ordine » nella tradizione. Nostro còmpito immediato deve restar quello di comprendere nella sua necessità storica lo stato delle cose quale ci si presenta. Certo, a questo scopo possono fornirci un aiuto essenziale i fatti constatati dalla critica. I libri B e Γ introducono non a una teoria generale dello stato, ma bensì, come risulta chiaro dall' impostazione del problema, dal metodo e da alcune esplicite affermazioni in essi stessi contenute, a una teoria dello stato ideale secondo il modello platonico [2]). Se si volessero connettere immediatamente a questa introdu-

---

[1]) Il primo ad avanzare la congettura che nella *Politica* si trovino sovrapposti strati di diverse età è stato il Wilamowitz (*Aristoteles und Athen*, I, p. 356 sgg.); e del resto è opera del suo acume storico se in generale Aristotele, come uomo e come politico, è stato finalmente collocato al suo giusto posto nella storia del quarto secolo.

[2]) Per ciò che riguarda B è chiaro senz'altro che esso costituisce l'introduzione critico-storica a una teoria dello stato ideale, e non a una teoria generale della politica. Γ muove apparente-

zione i due ultimi libri, contenenti la teoria dello stato ideale, ci si potrebbe richiamare al fatto che i libri B Γ e H Θ sono saldamente collegati da una quantità di rimandi reciproci, mentre non citano i libri intermedi Δ-Z. Il loro nesso con questi è fiacchissimo [1]. Al lettore attento non poteva sfuggire come essi interrompano, in modo addirittura urtante, l'edificio teorico del perfetto stato. Se alla fine della *Nicomachea* è detto che essi dovevano costituire il fondamento dello stato ideale, questo proposito costruttivo è rimasto allo stato di semplice intenzione, perchè i libri Δ-Z in realtà non contribuiscono, o contribuiscono solo indirettamente, alla preparazione e alla fondazione dello stato ideale. Argomento decisivo era poi quello che nei manoscritti, al termine del libro Γ, s'incontra, in forma poco mutata, la frase iniziale di H. Al principio di H tale frase è stilizzata come si conviene all'inizio di una trattazione indipendente: alla fine di Γ ha una forma che si riconnette

---

mente da questioni più generali, cioè dal concetto universale del πολίτης e della πολιτεία e dall'ordinamento sistematico delle possibili costituzioni, buone e cattive. Ma già il criterio normativo di questa suddivisione dimostra come Aristotele miri all'ideale del perfetto stato: di esso infatti si tien già conto dappertutto, come p. es. in Γ 3, 1276 a 30 segg. (cfr. H 4, 1325 b 39) e in Γ 4, dove s'indaga se l'ἀρετή del cittadino e quella dell'uomo siano o non siano la stessa ἀρετή (p. es. 1276 b 37; 1277 a 2; a 5), e così nell'indagine circa i diritti politici dei βάναυσοι (Γ 5, 1278 a 8; a 17), nella determinazione del giusto concetto dello stato dal punto di vista dell'educazione del popolo e nella polemica contro lo «stato di Manchester» (Γ 9, 1280 b 5; b 31; b 39; 1281 a 2; inoltre Γ 13, 1284 a 1; b 25; Γ 14, 1284 b 38; 15, 1286 a 8; a 15; 18, 1288 a 33 sino alla fine).

[1] Per i rimandi di Γ a H-Θ cfr. la nota precedente. Viceversa, H 4, 1325 b 34 rinvia a Γ 6-8; H 14, 1333 a 3 rinvia con le parole καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις a Γ 6, cfr. specialmente 1278 b 32 segg. Anche H 16, 1335 b 4 rimanda al seguente libro Θ. Tanto più sorprendente è la mancanza di rinvii a Δ-Z in H Θ e in Γ, tanto più che in Δ-Z non mancano invece rimandi a Γ e a H. Questi peraltro non sono tali da esigere che Δ-Z fossero collocati tra Γ e HΘ, cosa che anzi apparve addirittura esclusa dalle citazioni e dal nesso collegante Γ e H Θ.

immediatamente agli ultimi concetti di questo libro. Gli scritti aristotelici conoscono vari esempî di tali segnali tecnici, che servivano a ricostruire la connessione esterna tra i volumi contenenti i libri. Con ciò il dato di fatto che H seguisse un tempo a Γ era sottratto al dominio dell'ipotesi, risultando attestato esplicitamente dalla tradizione.

Se si ammette che le parole della fine della *Nicomachea*, delineanti lo schema generale della *Politica*, non risalgano allo stesso Aristotele (tale ipotesi è stata effettivamente sostenuta) ma al redattore, fosse esso Nicomaco o Teofrasto, allora bisogna insieme credere che sia stato quest' ultimo a interrompere l' autentica serie aristotelica dei libri della *Politica* con l' inserzione di Δ-Z. Se invece quello schema risale ad Aristotele, il che sembra a me l' unica spiegazione ammissibile, è evidente che è stato lui stesso a inserire i libri Δ-Z, e le parole della fine del libro non sono che un resto dell'originario stato delle cose. In ognuno dei casi è dimostrato come originaria fosse la successione di H Θ a B Γ : soltanto, se l' inserzione è stata compiuta dallo stesso Aristotele, noi non abbiamo alcun diritto di rifare questo passo in senso inverso. Non si tratta infatti di distinguere tra un esatto e un erroneo, bensì tra un precedente e un posteriore ordinamento dei libri. L' aporia è nata a causa dell' evoluzione di Aristotele, e, invece di rimettere ordine a forza, noi dovremmo esser grati alla tradizione per il fatto che essa ci concede di penetrare ancora una volta con lo sguardo nel divenire del suo pensiero. Questo è peraltro possibile solo per il fatto che l' ultimo ampliamento non s' inquadra organicamente nella redazione più antica della *Politica*, e che la sutura è eseguita solo in modo del tutto provvisorio.

Se riassumiamo i risultati finora raggiunti, troviamo anzitutto innanzi a noi l'originaria politica dello stato

ideale, che nel suo orientamento si ricollega direttamente a Platone. Essa s'inizia nel libro B con una rassegna storica dei precedenti teorici dello stato ideale, compreso Platone, e con la critica delle loro utopie. Evidentemente questo libro costituiva in origine l'inizio dell'opera, allo stesso modo in cui con la parte storica si aprono la *Metafisica*, il dialogo Περὶ φιλοσοφίας e i libri *Sull'anima*. Esso poteva però servire solo come introduzione a una politica dello stato ideale: perciò più tardi, quando il primo disegno dello stato ideale fu ampliato in una dottrina generale dello stato, dovette essergli premessa un'introduzione più generale [1]). Il libro Γ passa alla determinazione dei concetti fondamentali dello stato. Suo contenuto principale è la deduzione delle sei costituzioni tipiche, a seconda della diversa misura della partecipazione al potere che esse garantiscono ai cittadini. Anche qui è caratteristica la tendenza verso norme e criterî assoluti, quale si manifesta soprattutto nella distinzione delle costituzioni giuste da quelle degenerate. Il tono metodologico del libro è concettuale-speculativo nella stessa misura che quello dei libri H Θ, i quali contengono un vero e proprio schizzo del perfetto stato e a cui esso più volte rinvia. Quanto a questi ultimi, poi, dovremo ancora tornarvi su.

A questo abbozzo speculativo si contrappone la parte empirica, costituita dai libri Δ-Z. In questi libri non si riscontra più traccia dello spirito platonico animante le costruzioni logiche e gli abbozzi ideali. Ciò non toglie che Aristotele, sul principio del libro Δ, si riferisca esplicitamente alla parte antica quando spiega come al politico, accanto allo scopo della costruzione ideale, incomba il non meno importante cómpito d'indagare ciò

[1]) Per la giustificazione di questa attribuzione del libro A a un'età più tarda cfr. più oltre, p. 365 segg.

che sia utile o nocivo per un dato stato in certe determinate condizioni. A un' unica scienza spetta la delineazione dell' assoluto ideale e la determinazione della miglior politica possibile in condizioni date. La trattazione di questo punto dimostra come Aristotele, nella sua unificazione dell'utopistica platonica con questa forma puramente empirica di considerazione, abbia incontrato una certa difficoltà, pur credendo senza dubbio di essere in grado di superarla. Egli rimedia col richiamo al caso analogo costituito dal duplice aspetto della medicina e della ginnastica, ciascuna delle quali ha un lato che si occupa della norma pura e un altro che applica tale nozione al caso determinato. Ma è difficile che sfugga come la polemica contro le pure costruzioni ideali accompagni, quale continua eco, l' introduzione della parte empirica, e come Aristotele sia non poco orgoglioso della sua innovazione. E invero accentuando duramente il motivo dell' irraggiungibilità dell' ideale non si poteva giovare alla frantumata e dissestata realtà storica della Grecia.

Ma, quel che più importa, lo stato ideale non costituisce affatto, nelle indagini empiriche della parte aggiunta, la norma secondo la quale vien determinato ciò che è raggiungibile e desiderabile in determinate condizioni: il criterio di misura è infatti qui immanente, in senso che potrebbe dirsi biologico. Esso si attinge mercè l' amorosa penetrazione delle molteplici forme possibili dello stato, e non con la contemplazione di un rigido ed unico scopo ideale. Aristotele non si stanca perciò d'insistere sul fatto che non c' è soltanto un'unica democrazia, un'unica oligarchia e via dicendo, ma ce ne sono molto diverse varietà. E mentre nel libro Γ democrazia e oligarchia sono considerate assolutamente come anormali e degenerate, in Δ esse sono invece quei due tipi a cui praticamente possono ricondursi quasi

tutte le costituzioni della realtà storica, anche se Aristotele continua a tener fede alle due schematiche categorie di valori del suo abbozzo più antico, ὀρθὴ πολιτεία e παρέκβασις. D'importanza decisiva per la comprensione dei libri Δ-Ζ non è questa conservazione dell'elemento antico, bensì il nuovo metodo. Ad esso non si sarebbe mai potuti giungere partendo dalla speculazione circa lo stato ideale. Colà imperava lo schematismo della divisione logica, qui domina il senso biologico della forma. Significativo a questo proposito è il confronto metodico, e spinto fino al particolare, delle teorie delle forme dello stato con la morfologia degli animali, che Aristotele pone a capo della nuova trattazione [1]). L'influsso che la mentalità speculativa di Aristotele, ereditata da Platone, subisce qui da parte del metodo della scienza sperimentale della natura, e in particolare della biologia e della morfologia, il cui generale sviluppo appartiene al più tardo periodo della sua attività scientifica, può toccarsi con mano. Non si tratta soltanto del controllo sperimentale della costruzione logica, che

---

[1]) *Pol.*, Δ 4, 1290 b 25 ὥσπερ οὖν εἰ ζῴου προῃρούμεθα λαβεῖν εἴδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ὅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῷον, οἷον ἔνιά τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν· εἰ δὴ τοσαῦτα εἴη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραί, λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων, ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῴων· οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸν ζῷον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων· ὥσθ' ὅταν ληφθῶσιν, τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοὶ ποιήσουσιν εἴδη ζῴου, καὶ τοσαῦτ' εἴδη τοῦ ζῴου ὅσαιπερ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. A ciò segue il parallelo tra le singole parti dell'organismo sociale e quelle dell'essere vivente. Il modo in cui esso viene eseguito mostra come per Aristotele non si tratti, in questo caso, di una semplice analogia geniale, ma bensì di una completa mutazione di metodo. Il risultato, su cui egli insiste a varie riprese in ciò che segue, è assai importante: non esistono soltanto i pochi tipi costituzionali distinti nel libro Γ, bensì ciascuno di questi tipi è a sua volta variabile a seconda della combinazione delle parti, la quale può essere assai diversa.

fin da principio era implicito nella tendenza del pensiero aristotelico. Già nell'antico saggio sullo stato ideale il riferimento all' esperienza era il mezzo con cui Aristotele sosteneva o abbatteva la speculazione platonica. Nei libri posteriori, in seguito ad una spregiudicata osservazione del mondo empirico, si è bensì venuta costituendo una forma di considerazione atteggiata in modo del tutto diverso, la quale parte dai fenomeni singoli e spia la loro legge interiore, nello stesso modo in cui si osservano i movimenti caratteristici di un essere vivente. La teoria delle malattie degli stati e del loro risanamento è delineata secondo il modello della patologia e della terapia medica. È difficile concepire un contrasto maggiore di quello che rispetto alla politica platonica, e in un primo tempo anche aristotelica, della norma assoluta è costituito da questa concezione, per la quale non c'è stato la cui disorganizzazione sia tanto disperata da non meritare almeno il tentativo del risanamento. Cure radicali lo manderebbero certo rapidamente in rovina: e il criterio per ciò che in fatto di virtù salutari egli può ancora produrre può esser desunto soltanto dalla sua natura e dalla sua condizione.

Qui dobbiamo contentarci di questa caratteristica generale, senza addentrarci ulteriormente nell'analisi minuta dei tre libri. Solo una parola sia detta ancora circa il primo. Come si è già notato, esso venne aggiunto solo quando Aristotele, con l' inserzione della parte puramente empirica, ampliò il testo già esistente per trasformarlo in una teoria generale della politica. Il libro è dedicato all' esposizione del piano complessivo dell' opera, quale Aristotele aveva innanzi agli occhi nel momento della rielaborazione più tarda. Nell' introduzione egli si propone di trattare delle fondamentali condizioni di natura di ogni esistenza statale, per erigere l' edificio dello stato sulla sua base naturale, in funzione

dei suoi presupposti più semplici. Questi sono costituiti dai tre rapporti elementari di ogni vita sociale: padrone e schiavo, marito e moglie, genitore e figli [1]). Dal modo in cui la tripartizione della materia, che di qui naturalmente risulta, appare compiuta (o, più esattamente, non compiuta) si riconosce come Aristotele trovasse la via ostacolata da certi impedimenti. Il primo libro concerne soltanto la prima di quelle tre relazioni fondamentali (ἀρχὴ δεσποτική, γαμική, πατρική), cioè la questione della schiavitù e il suo nesso con la economia della vita sociale. Per quel che riguarda gli altri due temi annunciati, quello del matrimonio e quello dei figli, Aristotele consola alla fine gli uditori con l'avvertenza che questi riuscirebbero meglio trattati, in connessione col problema della famiglia, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας. Questa mancanza di coerenza e di chiarezza, che a prima vista è incomprensibile e rende insoddisfacente la fine del primo libro, si spiega data la situazione forzata in cui Aristotele si trovava, e da cui poteva uscire solo mercè una scappatoia. La questione del matrimonio e quella della famiglia erano già state ampiamente discusse nell'abbozzo più antico della *Politica*, in occasione della critica della tesi platonica esigente la comunità delle donne e dei figli. Ora, o egli doveva cancellare queste più antiche trattazioni, e con ciò togliere alla critica dello stato platonico la sua principale attrattiva, oppure era costretto a rinunciare a ripeterne la trattazione nel libro A e a contentarsi di un rinvio all'esposizione già esistente in B [2]). Egli preferì quest'ul-

---

[1]) *Pol.*, A 3, 1253 b 4-8.

[2]) *Pol.*, A 13, 1260 b 8-13. Non è lecito cancellare l'articolo τὰς innanzi a πολιτείας, o cambiarlo in τῆς. Con ciò il rimando si riferirebbe alla parte della *Politica* che contiene la trattazione dello stato ideale: ma colà non si parla del problema della famiglia, ed è una magra consolazione quella dell'escogitare che ciò che manca possa essersi trovato nella parte conclusiva, e mancante, del-

tima cosa. La composizione interrotta del primo libro è con ciò la conseguenza del suo adattamento all'abbozzo più antico. Anche il passo finale, che serve a preparare il trapasso alla diversa posizione del problema propria della più antica politica dello stato ideale, tradisce questo sforzo di adattamento con la sua singolare tortuosità (e per tale motivo se n'è voluta persino negare la paternità aristotelica) senza che perciò riesca a dissimulare il sorprendente salto ideale, che si avverte con la prima frase del secondo libro.

Una conferma di questi risultati è data anche dal metodo di citazione di cui Aristotele si serve nella *Politica*. Due strati di citazioni, in parte contraddittorie, si

---

l'ultimo libro. È invero precario modificare il testo tramandato, per riguardo a una parte dell'opera che forse non è mai esistita. L'espressione ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας può avere, in sè, molti significati. In Δ 2, 1289 a 26 esso designa la determinazione schematica delle sei costituzioni date nel terzo libro. In B 1, 1260 b 29 Aristotele, parlando dell'indagine sulle ἄλλαι πολιτεῖαι, intende per esse, in antitesi alla propria concezione dello stato ideale, le utopie costruite dagli altri teorici della politica e da lui criticate nel libro B; e anche alla fine di quest'ultimo libro egli comprende tale indagine sotto il nome di τὰ περὶ τὰς πολιτείας (1274 b 26). Ora, il problema della famiglia è trattato ampiamente in B 3-4, nella critica della concezione platonica concernente la comunanza delle donne e dei figli, anche se l'opinione di Aristotele vien colà in luce in forma piuttosto indiretta, in funzione del contrasto rispetto a ciò che a lui appare assurdo. Ma proprio questa situazione di cose risulta dall'annuncio preliminare dato in A 13, 1260 b 10: circa l'ἀρετή dell'uomo e della donna, dei figli e dei genitori e c i r c a l a l o r o ὁ μ ι λ ί α, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ κ α λ ῶ ς ἐστι, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κ α κ ῶ ς φ ε ύ γ ε ι ν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν. Qui egli prevede una trattazione del problema nella forma di una critica di ciò che non va: se egli avesse invece pensato di compierla nella stessa forma dell'indagine concernente il problema della schiavitù, non sarebbe possibile immaginare alcun motivo per cui egli non avesse dovuto farla seguire immediatamente a questa. Il libro A, come dimostra il brusco trapasso al libro B, che improvvisamente designa come scopo della politica la costruzione di una ἀρίστη πολιτεία mentre fin allora non si era parlato che dello stato in generale, è bensì stato premesso a una trattazione già esistente da più antica data, e in cui la questione era già discussa.

trovano infatti sovrapposti l'uno all'altro. La prima idea è naturalmente quella di considerarli insieme e di tentare di metterli d'accordo: poi si fa valere la loro antitesi reciproca e se ne dichiara interpolata una metà. Ma allo scioglimento del nodo si perviene soltanto quando si proceda tenendo conto dell'evoluzione storica e si distinguano le citazioni che debbono aver appartenuto all'antico abbozzo dello stato ideale, presupponendo esse soltanto questo, dai rimandi posteriori, che presuppongono l'intero complesso della *Politica* nella redazione odierna. Immediatamente probanti sono naturalmente solo quei rimandi che contraddicono allo stato odierno della *Politica*, mentre quelli che lo presuppongono possono appartenere all'ultima elaborazione e non sono quindi interpretabili in un solo senso. Ma se si dividono così le citazioni in due gruppi, si vede come quelle contraddicenti alla condizione odierna della *Politica* non denuncino altro che l'originaria coerenza e indipendenza dei libri contenenti la teoria dello stato ideale (Β Γ Η Θ). Il libro Γ ha costituito un tempo l'inizio della trattazione vera e propria, giacchè Β aveva un contenuto soltanto negativo. Per ciò esso vien più volte citato con le parole ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. Anche il libro Δ, che appartiene alla redazione più tarda, cita il terzo ancora in questa forma: l'inserzione di Δ-Ζ ha perciò evidentemente avuto luogo prima che il primo libro fosse preposto all'intero complesso dell'opera [1]).

---

[1]) Il libro Γ o il suo inizio è citato con la formula ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις in Γ 18, 1288 a 37 (= Γ 4); Η 14, 1333 a 3 (= Γ 6); Δ 2, 1289 a 26 (= Γ 6); Δ 7, 1293 b 2 (= Γ 4-5); Δ 10, 1295 a 4 (= Γ 14-17). All'odierno stato delle cose contraddice, quando si accolga l'interpretazione del Susemihl, anche il fatto che in Δ 3, 1290 a 1 la frase εἴρηται ἐν τοις περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν si riferisce a Η 8-9: peraltro non è assolutamente da escludere che si riferisca invece a Γ 4. Il Newman (*The Politics of Aristotle*, IV, p. 155) pensa a Γ 12, 1283 a 14 segg. Cfr. la nota seguente.

Prima che esso ci fosse, Aristotele, per le questioni che ora si trovano trattate in esso, cioè per il problema della schiavitù e per la teoria delle tre forme fondamentali del potere in seno alla singola οἰκία (δεσποτική, γαμική, πατρική), si richiamava soltanto ai suoi dialoghi essoterici, che parlavano ampiamente di tali argomenti. Così in Γ 6, 1278 b 30: ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς γε τοὺς λεγομένους τρόπους ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις. La partizione che segue è infatti esattamente uguale a quella che s'incontra già nel primo libro, distinguente i tre rapporti di potestà che legano il padrone e lo schiavo, il marito e la moglie, il padre e il figlio. Che nonostante ciò Aristotele si richiami per essa ai dialoghi è quindi cosa che non ha nulla di sorprendente solo nel caso che il libro Γ appartenga a una redazione in cui A non esisteva ancora. Nell'ultima redazione egli concepì il piano di completare questa lacuna e di discutere ampiamente la questione in un libro introduttivo: nel passo citato divenne allora naturalmente necessario un rinvio, segnalante come tale questione si trovasse già trattata nel primo libro. Accanto al più antico rinvio ai dialoghi, rimasto al suo posto, questo nuovo rimando ha quindi un aspetto pienamente contraddittorio [1]). Un secondo rimando al libro A fu aggiunto da Aristotele nel libro H, in un passo in cui egli accennava al rapporto del padrone con lo schiavo [2]). Anche la singolare relazione, già ricor-

[1]) *Pol.*, Γ 6, 1278 b 17. Se tale rimando si riferisse al libro A e se di conseguenza quest'ultimo si fosse trovato al suo posto fin da principio, non si capirebbe più perchè subito dopo, per mezzo di una citazione dagli ἐξωτερικοὶ λόγοι, dovesse essere esposto ancora una volta ciò che a proposito degli ἀρχῆς εἴδη era già stato detto nel libro A. L'esempio delle altre citazioni dagli scritti essoterici rende evidente che questo brano è un estratto da un dialogo, di cui Aristotele si vale in via sussidiaria: ma ciò presuppone che in quel tempo il libro A non precedeva ancora tale passo.

[2]) *Pol.*, H 3, 1325 a 30 διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἱκανῶς ἐν τοῖς

data, che lega le citazioni contenute nei libri B Γ H Θ con quelle dei libri Δ E Z si spiega in modo soddisfacente quando venga considerata dal punto di vista della loro genesi [1]). Che i libri del disegno dello stato ideale, B Γ e H Θ, siano tra loro collegati da una rete di rimandi reciproci, mentre non citano i libri intermedî Δ-Z, è cosa che ha la sua ragion d'essere nella genesi precedente ed unitaria dei primi. D'altro lato si comprende bene perchè nella più recente parte empirica, e specialmente in Δ, i riferimenti alla parte antica siano viceversa frequenti.

Cerchiamo ora di delimitare più esattamente l'epoca della genesi dell'abbozzo concernente lo stato ideale rispetto a quella dei libri posteriori e della silloge delle costituzioni. Come per l'etica e per la metafisica, dobbiamo nuovamente muovere dalla relazione che lega la parte riguardante lo stato ideale agli scritti giovanili di Aristotele: e invero, fatto ben significativo, solo in questa parte più antica si parla di una simile relazione, mentre i posteriori libri Δ-Z non mostrano la pù tenue traccia di un collegamento con le opere dialogiche. Certo, quanto a materiale di confronto a nostra disposizione, stiamo male. Il *Protreptico*, l'unica opera a cui ci possiamo attenere, offre qualcosa solo per i punti in cui la politica si basa immediatamente sull'etica. Scarso, nei resti superstiti, è il contenuto puramente politico. Questo danno è in qualche misura compensato dal fatto che il nesso interiore della politica

πρώτοις λόγοις. Qui, come in Γ 6, 1278 b 18, la formula ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις non designa, come di solito nella *Politica*, il libro Γ, ma bensì il libro A: riferendosi, cioè, allo stato delle cose che era stato prodotto dalla rielaborazione più tarda. Entrambi i rinvii sono stati aggiunti solo in questa occasione. Di citazioni che non siano di mano di Aristotele non posso invece riconoscere l'esistenza nemmeno nella *Politica*.

[1]) Cfr. sopra, pp. 359-60.

con l'etica era nel periodo più antico evidentemente assai più stretto di quanto sia nell'età più tarda, in cui Aristotele conserva sì ancora, formalmente, l'unità delle due discipline ed anzi le elabora sistematicamente in un edificio complessivo estrinsecamente grandioso, ma in cui il distacco dell'etica individuale è ormai, sotto la superficie di questa tradizionale connessione platonica, praticamente quasi compiuto, ed è già avviato il processo che conduce alla autonomia ellenistica dell'etica.

Cominciamo con l'inizio del libro H, che pone i fondamenti dello stato ideale. Nella sua identificazione del fine dello stato col fine etico dell'individuo esso è pienamente platonico. Tale è infatti il significato della tesi da cui muove l'indagine: il migliore stato è quello che garantisce ai cittadini la vita migliore (αἱρετώτατος, ἄριστος βίος). Con ciò Aristotele non subordina affatto lo stato al benessere degli individui, in senso liberale, ma, come Platone, deduce i criterî di valore per giudicar dello stato dalle norme etiche valide per l'anima del singolo. La «vita ottima» è identica per lo stato e per l'individuo: e ciò non significa per lui che, quando tutti hanno abbastanza da mangiare e si sentono a loro agio, le cose vanno bene anche per lo stato, bensì che il valore spirituale e morale dello stato è basato su quello dei suoi cittadini. La sua fonte ultima è l'anima dell'individuo, nella sua capacità a emettere giudizî di valore. Dal canto suo, il supremo concetto etico dell'anima è lo stato, a cui l'uomo è predisposto per natura.

La deduzione del perfetto stato dalle norme etiche si compie per Platone in seno a un'unica scienza: in Aristotele invece il processo di differenziazione della politica dall'etica è già tanto avanzato, che in questo punto egli deve rimediare richiamandosi estrinsecamente al significato fondamentale proprio del teorema

etico dell'ἄριστος βίος. L'intera forma dell'impostazione etica del problema (τίς βίος ἄριστος) è già di per sè un segno dell'antichità di questo abbozzo di teoria dello stato, giacchè per quanto essa estenda il suo influsso anche sull'etica più tarda, colà essa è ridotta al còmpito di puro inquadramento tradizionale, in seno a cui si sviluppa la teoria dell'*ethos* col suo realismo psicologico, mentre nel *Filebo* e nel *Protreptico* e ancora nella prima etica essa costituisce il centro di tutta la problematica dei valori. Non ci sorprende quindi (esigendo anzi, ormai, una seria considerazione storica, e non più soltanto letteraria) il fatto che Aristotele, nella fondazione dello stato ideale, si richiami per la questione della miglior vita ai suoi scritti essoterici. Senza possibilità d'equivoco egli parla di un determinato scritto περὶ ἀρίστης ζωῆς, e cioè del *Protreptico*, servendosene di base [1]). Che il Bernays, il quale è stato il primo a riconoscere come in questo luogo Aristotele citi sè stesso, sia ricorso al dialogo *Nerinto*, a noi totalmente sconosciuto [2]), è invero inconcepibile: ma resta suo merito l'aver richiamato l'attenzione sul mutato ed elevato stile del capitolo che segue [3]). Dal carattere di questa lingua, insolito nei trattati didattici, e dalla sua coincidenza con la citazione dei λόγοι essoterici egli concluse che in questo passo si avesse un'ampia citazione da un dialogo aristotelico, la quale serbava persino le particolarità dell'impronta stilistica. Il Diels inserì poi il problema linguistico in un quadro più vasto e considerò la sorprendente elevazione del livello stilistico, constatabile in molti passi dei trattati didattici, come rispondente all' intento oratorio di agire soggettivamente sull'animo dell'ascoltatore, senza perciò crede-

---

[1]) *Pol.*, H 1, 1323 a 21.
[2]) Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 89.
[3]) Bernays, *loc. cit.*, p. 77.

re che si trattasse di passi desunti dai dialoghi [1]). Ma, dopo tutto quel che s'è detto, non occorrono altre parole per illustrare ancora il fatto del molteplice ricollegamento dei trattati didattici agli scritti essoterici. Anche l'introduzione del libro H della *Politica* si basa dunque su un modello essoterico. Tuttavia, senza dubbio, lo stile elevato di questo brano non dipende soltanto da un involontario influsso dell'originale, perchè nell'introduzione della teoria dello stato ideale esso è del tutto al suo posto e s'incontra anche altrove in passi simili, senza che ci sia da supporre imprestito dai dialoghi [2]). Nel passo che ora esaminiamo entrambe le cose, imprestito e cambiamento di stile, coincidono: Aristotele non attinge soltanto i concetti alla sua fonte essoterica, ma conviene con questa anche nell'intento di rendere quei concetti protrepticamente efficaci mercè una determinata forma stilistica.

Dal *Protreptico* egli desume anzitutto, come nell'inizio del secondo libro dell'*Eudemea*, la partizione dei beni in esterni, corporei e psichici. L'eudemonia è con-

---

[1]) H. Diels, recensione di G. Kaibel, *Stil und Text der* Ἀθηναίων *πολιτεία des Aristoteles*, in *Gött. gel. Anz.*, 1894, e *Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius*, in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, I, p. 478. Nella mia *Entstehungsgeschichte d. Metaph.*, p. 137 ho aderito alla tesi del Diels, e ritengo anche oggi impossibile attribuire ad Aristotele un uso dei suoi dialoghi per cui egli, come un tardo compilatore, diventasse senz' accorgersene schiavo dello stile del suo modello. Se lo stile cambia, ce n' è volta per volta anche il motivo, che è quello di ottenere uno speciale effetto. Peraltro, se per tale ragione io credevo allora, col Diels, di poter fare a meno di ammettere imprestiti dagli scritti essoterici, debbo ora naturalmente lasciar cadere questa illazione. Lo studio del Vahlen (*Ber. Wiener Akad. d. Wiss.*, LXXII, p. 5 segg.) sull' inizio del settimo libro della *Politica*, che si segnala per le sue fini osservazioni linguistiche, non ha portato innanzi la soluzione del problema posto dal Bernays circa la provenienza del contenuto teorico di questo capitolo.

[2]) Così, p. es., nel primo libro Περὶ ζῴων μορίων, che costituisce l' introduzione di un' ampia serie di lezioni sugli animali e che si diffonde in questioni generali.

dizionata dal possesso di tutte e tre le specie di beni, ma naturalmente al filosofo non importa tanto dimostrare la necessità dei beni esterni o dei corporei quanto quella dei beni morali e spirituali. « Nessuno può chiamar felice un uomo che non possiede traccia di coraggio, riflessione, giustizia ed intelligenza (φρόνησις), che teme ogni mosca che passa, che non trova troppo volgare la cosa più volgare quando spera di soddisfare con essa una brama del palato o della gola, e che per qualche misero soldo precipita i suoi migliori amici nella rovina; e tanto meno colui il cui spirito è sviluppato solo come quello di un bambino o ottenebrato come quello di un folle ». Le quattro virtù platoniche, tra cui la φρόνησις messa in luogo della σοφία nel senso che ad essa dava il vecchio Platone, bastano già a dimostrare l'antichità di questo passo. Già nel *Protreptico* trovammo la stessa tetrade [1]). Quanto valore sia attribuito ad esse è dimostrato dai quattro esempî relativi, tra cui quello riferentesi al valore della φρόνησις è ancora rintracciabile nei nostri frammenti del *Protreptico*. « Nessun uomo potrebbe vivere, anche col possesso della più gran ricchezza e della più grande potenza che ci sia stata a memoria d'uomo, se dovesse esser privato della consapevolezza razionale e ottenebrato dalla follia, pur se potesse condurre una vita piena dei più forti piaceri dei sensi ». E più oltre è detto: « Se anche uno possedesse tutto, ma il suo spirito fosse disorganizzato e malato, la sua vita non sarebbe desiderabile. In tal caso infatti anche gli altri beni non servono a nulla. Perciò tutti gli uomini considerano ogni altra cosa come un nulla a paragone della consapevolezza dei sensi e della capacità di fruire dell'unico bene della vita spirituale, e per que-

[1]) Framm. 52 p. 62, 2—4 R.); framm. 58 (p. 68, 6—9 R.) e cfr. *Pol.*, H 1, 1323 b 33—36; 15, 1334 a 22.

sta ragione nessuno sopporterebbe di essere tutta la vita ubriaco o nella condizione di un fanciullo »[1]).

Ma questo lo concederanno tutti, prosegue la *Politica*: le opinioni divergono solo a proposito della misura, cioè circa il problema di decidere di quali specie di beni si abbia più bisogno. Dell' ἀρετή gli uomini considerano già sufficiente anche una parte assai piccola: invece ricchezza, denaro, potenza e gloria sono da essi desiderate in quantità straordinaria (εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν). Ma, consista l' eudemonia nel piacere o nella saggezza morale o in entrambe le cose — e questa era proprio l'impostazione del problema data dal *Filebo* e dal *Protreptico* —[2]), essa viene incontro piuttosto a coloro che sono adorni nella più alta misura dei doni dello spirito e in compenso possiedono solo una quantità moderata di beni esteriori, che a coloro che in quest'ultimo campo hanno possessi superiori alle loro possibilità d'uso e che in compenso sono meno avvantaggiati dal punto di vista spirituale. Queste parole riflettono concetti e movenze caratteristiche del *Protreptico*. Il τὴν διάνοιαν κεκοσμημένος καθ' ὑπερβολήν fa preciso contrasto al λαμπρᾷ ἐσθῆτι κεκοσμημένος del *Protreptico*, la cui anima κακῶς διάκειται [3]). Di questa διάθεσις interna Aristotele parla, nella *Politica*, poche righe più oltre. Il sommo grado (ἀρίστη διάθεσις) di ogni bene che può essere posseduto dall'uomo è, per quel che concerne il suo valore relativo di preferibilità rispetto al grado massimo di altri beni, dipendente dalla differenza di valore che distingue questi stessi beni l'uno

---

[1]) Framm. 55 (p. 65, 4—7 e 65, 15—21 R.).
[2]) Jambl., *Protr.*, p. 41, 12; 59, 27 Pist.
[3]) *Pol.*, H 1, 1323 a 36 segg., cfr. framm. 57. In entrambi i luoghi il metodo, mirante a determinare la partecipazione della ἐκτὸς χορηγία e dell' interiore διάθεσις dell'anima all'eudemonia. è identico.

dall'altro [1]). La stessa cosa è detta dal *Protreptico* in forma più semplice: per colui, la cui διάθεσις psichica è cattiva, nè ricchezza, nè forza, nè bellezza sono beni: ed anzi quanto più questi sussistono καθ' ὑπερβολήν, tanto maggiormente danneggiano chi li possiede, se non sono uniti con φρόνησις (framm. 57, fine).

I beni esterni debbono avere un πέρας, perchè sono mezzi e ogni mezzo è tale in grazia di qualcos'altro: coltivato come fine in sè, il mezzo si converte in danno per colui che esso rende suo schiavo, o almeno diventa inutile. L'accrescimento dei beni interni è invece tanto più giovevole quanto maggiore, dato che, in generale, si debba qui parlare di χρήσιμον e non di καλόν soltanto [2]). Anche qui la fonte è il *Protreptico*, dov'è detto: « In generale, la costante ricerca delle conseguenze utili in ogni forma di sapere è un segno del mancato avvertimento della distanza che per natura separa i beni nel vero e proprio senso della parola dai semplici mezzi. Grandissima è infatti la differenza che tra essi intercorre. Le cose che si desiderano solo in grazia d'altro, senza il quale non si può vivere, dovrebbero essere chiamate soltanto mezzi (ἀναγκαῖα) e condizioni (συναίτια) Beni in senso vero (cioè valori) dovrebbero invece essere dette soltanto quelle cose che si stimano per sè stesse, anche se ad esse non è connessa alcuna utilità. Infatti non sempre una cosa è desiderabile (αἱρετόν) solo in grazia di un'altra e questa a sua volta in grazia di un'altra e così via all'infinito (εἰς ἄπειρον), ma in qualche luogo c'è un punto fermo (ἵσταταί που: cfr. *Pol.*, 1323 b 7 τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας) ». In generale non

---

[1] Quanto alla predilezione per questo tipo formalistico di argomentazione logica nel *Protreptico* cfr. Jambl., *Protr.*, p. 43, 28; 44, 21. Entrambi gli esempî si riferiscono egualmente all'αἱρετόν e al μᾶλλον αἱρετόν.

[2]) *Pol.*, H 1, 1323 b 7-12.

si deve chieder sempre τί χρήσιμον e τί οὖν ἡμῖν ὄφελος, perchè c'è un ideale (καλὸν κἀγαθόν), il quale sta più in alto che la vile utilità [1]). Tanto ciascuno partecipa dell'eudemonia, quanto partecipa ἀρετῆς καὶ φρονήσεως — la formula dell'*Eudemea* —: di ciò egli ha per testimonio lo stesso Iddio, il quale non è εὐδαίμων καὶ μακάριος per ciò che ha ma per ciò che è (δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν). Questo modo di argomentare appartiene a un'età non molto posteriore al distacco da Platone, in cui l'elemento teologico domina ancora, compenetrando anche l'etica e la politica. Più tardi, invece, Aristotele evita simili interventi dell'elemento metafisico. Che anche quel modo d'argomentare abbia il suo modello nel *Protreptico* è dimostrato dal frammento, conservato in Cicerone, circa la vita nelle isole dei beati: *una igitur essemus beati* (scil. *si nobis in beatorum insulis immortale aevum degere liceret*) *cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda* [2]). Anche qui la vera felicità umana è dedotta dal principio da cui discende la beatitudine di Dio. Tanto questa argomentazione quanto la distinzione, svolta in ciò che segue, dell'eudemonia dall'eutichia appartengono ai problemi che gli scritti giovanili e l'etica più antica hanno in comune con la *Nicomachea*. Ma l'aspetto complessivo in cui qui si presentano è quello proprio del periodo più antico [3]).

Il primo capitolo del libro H termina con le parole: « Basti ciò come introduzione. È impossibile non accennare a questo problema, ma neppure è dato addentrarsi a questo proposito in tutte le questioni che ad

---

[1]) Framm. 58 (p. 68, 19 R.). Dopo λέγομεν sono cadute nel Rose (p. 69, 1), per svista del tipografo, tre righe: cfr. Jambl., *Protr.*, p. 52, 28 segg.
[2]) Framm. 58 (p. 68, 10 R.)
[3]) Cfr. *Eth. Eud.*, Θ 2.

esso si connettono. Ciò spetta infatti a un altro corso di lezioni (ἑτέρας σχολῆς) ». Chi non fosse ancora soddisfatto vien così esplicitamente confortato col rimando a una nuova discussione del problema. Nell'ambiente platonico, in mezzo al quale queste lezioni sono nate, Aristotele si aspetta contestazioni della sua parificazione della εὐδαιμονία dello stato a quella dell'individuo. Entrare nel filosofico stato di Platone e servire ai suoi fini potrebbe certo non esser difficile per un filosofo: ma Aristotele non concepisce il suo nuovo stato ideale come governato da re platonici. Nel passo del primo capitolo in cui egli parla dell'identità della miglior vita per lo stato e per il singolo cittadino, egli non conosce più, ed è significativo, che due possibili specie del βίος: o quella dedita al godimento massimo dei piaceri o quella dedicata alla dimostrazione della propria valentia etica e pratica. Della vita della pura ragione (φρόνησις) egli non parla [1]. A ciò un platonico dovrebbe rispondere che al filosofo non rimane allora altra via all'infuori di quella di ritirarsi completamente dalla vita politica. Questa era la conseguenza necessaria della concezione che Aristotele stesso aveva professato nel *Protreptico*. Colà solo la filosofia determinava la suprema norma politica ed era legislatrice nello stato. Nel nuovo stato ideale, avvicinato alla realtà, dove restava più posto per il θεωρητικὸς βίος dell'individuo filosofante? Qui l'antinomia opponente lo stato al singolo diventa per la prima volta un problema scientifico, per quanto ancora in un senso affatto limitato, giacchè solo l'Io filosofico, l'Io della φρόνησις ha da rappresentare, in casi determinati, interessi superiori a paragone di quelli dello stato. Per un cittadino comune, che è soltanto il prodotto dell'ambiente etico dominante nello stato, non sussiste nello

---

[1] *Pol.*, H 1, 1323 b 1.

stato antico alcun problema del genere. Esso si risolve nel corpo dello stato, come suo membro.

Dallo stato ideale Aristotele esige però che la comunità statale e l'individuo non debbano avere in nessun caso scopi di vita insanabilmente divergenti. È uno spettacolo d'interesse non soltanto storico e biografico quello che ci si offre quando vediamo l'autore del *Protreptico* lasciar scatenare, nei due seguenti capitoli della *Politica*, l'urto tra la sua coscienza filosofica e la sua coscienza civico-sociale, divenuto inevitabile dopo l' abbandono del platonico stato dei filosofi. Come l' antinomia di fede e scienza nella metafisica, di *ethos* e spirito speculativo nell' etica, così l' antinomia di stato e individuo (= valore culturale) è teoricamente possibile solo sul piano del platonismo aristotelico, già infirmato dalla sua crisi interna. Il mito statale di Platone non poteva più trattenere, con la sua romantica unità originaria delle diverse energie, l'antinomico divergere di questi fattori, tendenti a una sempre maggiore separazione. Aristotele cerca di conciliarli di nuovo in un' unità superiore. I coerenti propugnatori del θεωρητικὸς βίος avevano, certo, già da lungo tempo riconosciuto che estrema conseguenza dell'ideale di Platone doveva essere la fuga dallo stato reale e la vita del meteco (ξενικὸς βίος) [1]), giacchè dove esisteva lo stato filosoficamente temperato, in cui potesse inquadrarsi il loro ideale? Ogni stato effettivo, per quel che sembrava ad essi, era invero violenza e nient' altro che violenza, tirannide e negazione della libertà. Per ciò la conclusione suonava: non agire, non dominare, non farsi complici della dispotica atrocità dell' azione politica, assetata di potere e colma d' egoismo. Ad essi si contrappongono, secondo Aristotele, coloro che considerano de-

---

[1]) *Pol.*, H 2, 1324 a 14 segg.

gno di un uomo solo l' agire e il dominare energicamente. Ci sono stati la cui intera legislazione e costituzione non ha altro scopo che quello di educare nei cittadini uno spirito orgoglioso, imperioso e guerriero. In quanto le costruzioni statali non sono prodotti del caso, prive di spiritualità, come per lo più accade, esse possiedono senza eccezione, secondo Aristotele, questo carattere [1]). Ora, egli determina il suo nuovo ideale trovando una via di mezzo tra questi due estremi. L' individualismo illimitato dei platonici rigorosi, che preferiscono l'assoluta libertà dell' individuo alla partecipazione alla vita di uno stato dispotico e non vogliono nè governare nè essere governati, è da lui considerato, sì, come moralmente migliore dell' ideale di potenza dello stato moderno: ma signoria non è per lui necessariamente dispotismo, e un gran numero di uomini non è nato che per obbedire. Ingiustificato gli appare anche il rigetto dell' attività e la lode dell' inerzia. Con espressione intraducibilmente greca Aristotele dice che certo non avrebbero torto coloro i quali pensassero che l'εὖ πράττειν non può veramente consistere nell'ἀπρακτεῖν. Per il senso greco della vita, questa è una convinzione che non ha bisogno di essere discussa. È chiaro che Aristotele può conciliare l' ideale filosofico della vita con questo scopo statale e sociale solo concependo anche il θεωρεῖν del filosofo come una forma di « agire » creativo. Anche con ciò egli apre una nuova via, procurando un nuovo collegamento tra la scienza e la vita dopo la dissoluzione della mitica sintesi che ne aveva operato il platonismo. L' agire della creatività spirituale ha questo nome: edificare. Qui Aristotele ha abbandonato l' altezza solitaria del *Protreptico*. Egli sta in mezzo alla vita attiva come l' architetto del pensiero (ὁ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτων) e

[1]) Descrizione dei due tipi: *Pol.*, H 2, 1324 a 35 segg.

edifica il suo stato in modo che questa attività spirituale sia in esso riconosciuta ed eserciti efficacia quale suprema fra tutte le forme d' azione dirette al vantaggio dell' umanità e della comunità [1]). Così Aristotele, combattendo con la realtà chiaramente riconosciuta nella sua natura, tien fede al suo ideale giovanile. Il fatto che la presa di posizione rispetto ai fondamentali concetti etico-politici del *Protreptico* e alla sua teoria della vita migliore torni in tal modo in primo piano nell' antico abbozzo circa lo stato ideale, allo stesso modo in cui apparve presupposta ad ogni passo nella prima etica, non è soltanto una prova della genesi primitiva di quell'abbozzo, ma fornisce anche la possibilità, soltanto ora raggiunta, d' inquadrarlo esattamente nella storia dei problemi. La prima politica corrisponde infatti allo stesso stadio evolutivo rappresentato dalla prima etica e dalla prima metafisica [2]).

Con ciò è insieme risolto, e in un senso nuovo, il problema costituito dai numerosi passi in cui l' antico abbozzo circa lo stato ideale si riferisce all'*Etica*. Questi passi sono stati per lo più riferiti alla *Nicomachea*, anche nei casi nei quali poteva, in sé e per sé, essere stata

---

[1]) *Pol.*, H 3, e specialmente 1325 b 15 segg.

[2]) La dipendenza del libro H dal *Protreptico* non si limita affatto ai tre primi capitoli qui analizzati: così p. es. nel capitolo 15 si scorgono chiare le tracce del fatto che il *Protreptico* abbia servito di modello. Se già l' enumerazione delle quattro ἀρεταί platoniche (1334 a 22 segg.) vi richiama l'idea della forte antichità di tutto questo saggio sul perfetto stato, Aristotele attinge poi direttamente a quello scritto (framm. 58) il τόπος circa la necessità della filosofia e delle ἀρεταί morali nelle isole dei beati. E dalla stessa fonte proviene l' invettiva contro l'incapacità alla χρῆσις degli ἀγαθά, che nel *Protreptico* (framm. 55) segue immediatamente a quel τόπος. Dalla stessa opera (Jambl., *Protr.*, p. 51, 18—52, 2) deriva anche la chiusa del capitolo, concernente il rapporto del corpo con l' anima e le parti dell' anima. H 17, 1337 a 2 πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀπαπληροῦν ripete alla lettera Jambl., *Protr.*, p. 50, 1-2; H 9, 1329 a 15 ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν riecheggia ibid., p. 51, 24 segg.

utilizzata l'*Eudemea*. Strano d'altronde restava, a questo riguardo, il fatto che alcuni passi principali quadrassero soltanto con l'*Eudemea*, che pure doveva essere stata composta da Eudemo[1]. Giacchè in questi passi (come per lo più anche altrove) l'*Etica* non è esplicitamente citata, ma utilizzata tacitamente, doveva invece esser stato Eudemo, si pensava, ad aver avuto sotto gli occhi la *Politica*. Confutata la paternità di Eudemo e dimostrata l'antichità dell'*Etica* che ne reca il nome, anche questa relazione riesce pienamente chiarita. Se l'età dell'abbozzo circa lo stato ideale risulta assegnata già dal suo stretto rapporto col *Protreptico* al decennio fra il 350 e il 340, è ben naturale che in esso possa essere utilizzata solo la prima *Etica*. Nel cap. 13 del libro H, per esempio, è riprodotto da essa un passo abbastanza ampio circa il giusto rapporto del mezzo con lo scopo[2]. Secondo quanto tutti concedono, la *Nicomachea* non può qui essere considerata quale fonte. Ma neppure è lecito far risalire alla *Politica*, quale fonte primaria, queste tesi puramente etiche, che nell'*Eudemea* si presentano nel loro originario contesto di pensiero mentre nella *Politica* appaiono applicate *ad hoc*, soltanto di passag-

---

[1] Il Bendixen (in *Philologus*, XI, 1856, p. 575 segg.) richiamò per primo l'attenzione, contro l'attribuzione dell'*Eudemea* ad Eudemo compiuta dallo Spengel, su una serie di luoghi nei quali la *Politica* coincideva in modo sorprendente con l'*Eudemea*. Da ciò egli non ebbe però il coraggio d'inferire l'insostenibilità dell'atetesi dello Spengel. Il Von der Mühll, nella citata sua dissertazione gottingense (1909, p. 19) metteva nuovamente in discussione le osservazioni del Bendixen, senza peraltro riprendere particolarmente l'indagine da esse iniziata. Ora che la paternità aristotelica dell'*Eudemea* è stata da noi, per altra via, provata con sufficiente certezza, e la sua genesi assegnata al periodo della reazione critica di Aristotele a Platone, il materiale raccolto dal Bendixen esige una valutazione nuova.

[2] *Pol.*, H 13, 1331 b 26, e cfr. *Eth. Eud.*, B 11, 1227 b 19. Circa il fatto in sè della derivazione del passo della *Politica* da quello dell'*Etica* nessun dubbio può sussistere, perchè questo stesso capitolo si richiama altre due volte, in modo esplicito, agli ἠθικοὶ λόγοι (1332 a 8, 21).

gio. Parimenti improbabile è l'ipotesi che Aristotele abbia per caso, o per ricordo, formulato con le stesse parole la medesima argomentazione in due passi indipendenti l'uno dall'altro. Questa spiegazione è esclusa in quanto s'incontrano ancora molte altre simili coincidenze con l'*Eudemea*, le quali, con le loro particolarità talora assolutamente caratteristiche, dimostrano tutte lo stesso fatto, e cioè che Aristotele nella stesura della parte più antica della *Politica* ha avuto sotto gli occhi, e ha citato in molti punti, l'*Eudemea*. Una prova decisiva della giustezza di questa interpretazione è costituita dal fatto che questi singolari prestiti si riferiscono solo ai libri più antichi della *Politica*, cioè alle parti pertinenti al disegno dello stato ideale [1]). Come la posteriore redazione della *Politica* e l'*Etica Nicomachea*, così la prima politica e la prima etica sono sorte in stretta relazione reciproca.

Nello stesso cap. 13 la prima etica è utilizzata ancora più volte: il passo 1332 a 8 è troppo generico per trarne conclusioni determinate [2]), mentre il passo a 21 segg. può

[1]) Nel contesto della nostra ricerca questo è il punto decisivo, al quale finora nessuno ha rivolto l'attenzione. Ai contatti tra la *Politica* e l'*Eudemea* si è fatto sinora ricorso solo per sostenere l'autenticità di quest'ultima, la quale d'altronde non può esser provata in maniera indubbia con quel solo argomento. Accanto alle sorprendenti derivazioni dall'*Eudemea* che s'incontrano nei libri B, H e anche Γ della *Politica*, in *Pol.*, A 9, 1257 a 5, e cioè in una parte recente, si trova la stessa distinzione di un duplice significato del concetto della χρῆσις che appare in *Eth. Eud.*, Γ 3, 1231 b 38; e così in due passi di E, che è un libro recente, tornano alcuni motti proverbiali, che si leggono anche nella prima etica (Bendixen, l. c., p. 580). Ma questi deboli echi non possiedono, per la loro stessa natura, vera forza probativa e non possono esser messi sullo stesso piano delle derivazioni che s'incontrano nei libri B, Γ e H della *Politica*. Sono in parte reminiscenze e in parte, come il chiarimento circa il duplice significato della χρῆσις, cose che debbono necessariamente ripetersi.

[2]) Si tratta della definizione dell'eudemonia, per la quale Aristotele si richiama all'*Etica*. In sé essa potrebbe esser desunta da *Eth. Nic.*, A 6, 1098 a 16, ma gli altri esempî escludono anche per questo passo che Aristotele abbia potuto ricorrere alla redazione

riferirsi soltanto alla prima etica, e non alla *Nicomachea*, perchè la sua formulazione letterale rispecchia esattamente il passo della prima che le sta alla base, e nessuno invece le corrisponde nella *Nicomachea*. Il passo di quest' ultima, che è stato citato dagli editori accanto all'altro, non quadra [1]. Che qui si alluda all' *Eudemea* è provato tanto dalla citazione 1334 a 40 segg., in cui la storia, estremamente caratteristica, della concezione spartana dell' ἀρετή è riportata dall' *Eudemea*, 1248 b 37 segg., quanto da quella del libro B, 1271 b 4 segg., che si riferisce allo stesso passo. La distinzione dell'*Eudemea* tra la spuria ἀρετή spartana e quella autentica doveva acquistare per Aristotele particolare importanza quando egli poneva le fondamenta del suo stato esemplare. Essa è d' altronde così inscindibilmente connessa col passo 1332 a 21 segg. che ciò basta a dimostrare come tutt' e tre i passi si richiamino idealmente alla stessa trattazione dell' *Eudemea*. In 1332 a 21 è detto: καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά, e ciò corrisponde a *Eth. Eud.*, 1248 b 26 ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά. Segue quindi la giustificazione più particolare, sulla quale Aristotele si basa nel passo della *Politica*. Anche nel terzo libro della *Politica*, 1278 b 20 segg., s' incontra una citazione dalla prima *Etica*. Accanto a queste dipendenze dei libri antichi della *Politica* dall'*Eudemea*

---

nicomachea. Un indizio è dato dall' accentuazione della ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελεία: in *Eth. Eud.*, B 1, 1219 b 2 s'incontra infatti questa forma collegata con la definizione dell' εὐδαιμονία. Nella politica più antica essa permane come definizione costante: cfr. H 8, 1328 a 38.

[1] La dipendenza verbale da *Eth. Eud.*, Θ 3, 1248 b 26 appare subito evidente, mentre la corrispondenza con *Eth. Nic.*, Γ 6, 1113 a 15 segg. non è affatto tale da convincere in modo assoluto.

non è d'altronde possibile segnalare neppure una traccia di presupposizione della *Nicomachea*.

Un'altra parte dell'antico disegno dello stato ideale permette di determinare più esattamente, da un lato del tutto diverso, l'età della sua genesi. Si tratta del libro B [1]), che contiene la critica dei precedenti utopisti politici greci e la cui particolare attrattiva è costituita dalla critica mossa da Aristotele allo stato platonico, di gran lunga la più estesa fra tutte. Oltre alle vere e proprie utopie Aristotele esamina le costituzioni statali esaltate dai teorici greci del quarto secolo come esemplari (εὐνομούμεναι πολιτεῖαι), e cioè quella di Sparta e di Creta, alle quali si aggiunge anche quella di Cartagine. Nella loro forma odierna, questi capitoli sono stati scritti non molto dopo il 345, perchè il passaggio a Creta del capitano di ventura focese Faleco è ricordato come accaduto di recente [2]). Ma nella loro sostanza essi sono più antichi, perchè già il *Protreptico* rifiuta nella stessa

[1]) Il libro B è nel suo complesso di origine antica: solo il tanto discusso capitolo finale merita forse un posto a parte anche dal punto di vista cronologico. Aristotele dà qui un catalogo dei νομοθέται, e riferendosi ad esso determina l'ἴδιον dell'opera legislativa o costituzionale di ciascuno di essi. Il nesso del brano col libro che precede è sempre stato trovato fiacco. Quando lo si voglia considerare come originariamente destinato al posto che ora occupa, non si vede più per qual motivo si riprenda a trattare di Platone e di Falea. Il Wilamowitz (*Aristoteles und Athen*, I, p. 64 segg.) considera perciò spurio il passo 1274 b 9—15. Ma il catalogo dei legislatori ha avuto senza dubbio una genesi indipendente ed è stato, come ho dimostrato in *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 45, aggiunto più tardi al libro. La tendenza a raccogliere tutti i singoli casi rintracciabili e il metodo della ricerca degli ἴδια fanno pensare che esso sia da ascrivere all'ultimo periodo dell'attività aristotelica, quando metodi analoghi venivano applicati nel campo della storia naturale. È nota l'importanza che ha avuta la ricerca degli ἴδια per la scienza dell'età ellenistica, p. es. nell'etnografia.

[2]) *Pol.*, B 10, 1272 b 20, dove πόλεμος ξενικός significa, nonostante il contrario parere del Newman (l. c., II, p. 360) la guerra dei mercenari, e non la guerra estera (così già il Fülleborn e l'Oncken). Quest'ultimo significato appartiene a una fase più tarda dell'evoluzione linguistica greca.

maniera di riconoscere le costituzioni di Creta e di Sparta «o di altre di tal genere» come esemplari. Colà si allude ad esse con l'espressione di ἀνθρώπιναι πολιτεῖαι, dalla cui imitazione non può mai risultare altro che opera umana, e non qualcosa di divino e di duraturo [1]). Anche per quel che concerne il complesso di dati qui utilizzato da Aristotele, è difficile che esso sia stato raccolto solo quando Aristotele si trovava ad Asso e a Mitilene, e dev'essere bensì stato messo insieme già nei tempi in cui Platone lavorava alle *Leggi* e le norme costituzionali di Sparta e di Creta erano volentieri discusse nell' Accademia. Le nuove conoscenze acquisite circa Creta si manifestano, subito dopo la pubblicazione delle *Storie* di Eforo, contemporaneamente nel libro B della *Politica* e nel dialogo pseudoplatonico *Minosse*, la cui genesi non dovrebbe esser molto posteriore alla morte di Platone [2]). Quanto alla costituzione cartaginese, non sappiamo quale autore abbia servito ad Aristotele come fonte delle sue conoscenze; ma in ogni caso anch'essa è stata studiata da lui già molto tempo prima che avesse

---

[1]) Jambl., *Protr.*, p. 55, 17.

[2]) La vecchia controversia circa la dipendenza di Aristotele da Eforo o viceversa a proposito della tradizione concernente Creta non può esser risolta con piena certezza. Che Eforo si sia valso della descrizione aristotelica della costituzione cretese è naturalmente escluso data l'assai più tarda redazione della silloge delle πολιτεῖαι, giacchè l'opera di Eforo era già nota a Callistene, il quale andò in Asia con Alessandro nel 334 (cfr. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, p. 305). All'idea, invece, che Aristotele abbia, tra il 345 e il 340, utilizzato Eforo anche nella critica delle condizioni in cui si trovava Creta (*Pol.*, B 10) nulla in sè osta, tanto dal punto di vista cronologico quanto da quello del contenuto, giacchè allora Aristotele era ancora lontano dal metodo di ricerca erudita proprio del suo ultimo periodo. Tuttavia in H 14, 1333 b 18 egli parla già dello scritto di Tibrone sullo stato spartano e di τῶν ἄλλων ἕκαστος τῶν γραφόντων περὶ πολιτείας αὐτῶν: non è quindi escluso che anche per Creta egli si sia valso di fonti locali. Certo, il tipo metodologico delle conclusioni è a proposito di Creta tanto simile in Eforo e in Aristotele, e tanto moderno, che si preferisce pensare che loro autore sia piuttosto uno storico come Eforo.

luogo la raccolta delle costituzioni. In questo lavoro criterio determinante era il concetto della norma ideale: come nel *Protreptico*, anche qui quel che gl'importava era di mostrare come lo stato perfetto non s'incontrasse mai nella realtà. Il concetto dell'ὅρος, che nell'*Etica* più tarda perde d'importanza e di cui riscontrammo invece l'influenza nella prima etica, non è in alcun luogo applicato con tanta coerenza logica come nella politica dello stato ideale, che anche per ciò viene a ravvicinarsi cronologicamente all'*Eudemea*[1]).

La critica dello stato platonico, così importante per la conoscenza del contrasto che distingueva dalla natura di Platone quella di Aristotele, in virtù della sua libertà da ogni formulazione astrattamente gnoseologica, era certo già pronta, al pari delle parti principali del disegno dello stato ideale, quando uscirono le *Leggi*, al tempo del soggiorno di Aristotele ad Asso. Ma il saggio aristotelico fu portato a termine solo sotto l'immediata impressione dell'opera platonica, avvertibile dappertutto. La vera e propria critica delle *Leggi* sembra sia stata composta piuttosto rapidamente: com'è noto, essa contiene inesattezze di ogni genere, che fanno pensare ad una lettura frettolosa. Anche delle *Leggi*, come della *Repubblica*, si trovavano abbondanti estratti nelle carte lasciate da Aristotele: senza dubbio essi erano stati pre-

[1]) Ancora pochi esempî a questo proposito. In molti passi il senso della parola ὅρος oscilla fra quello di necessaria determinazione dell'essenza (principio essenziale) e quello di fine normativo. Nel libro H, che contiene il vero e proprio disegno dello stato ideale, ho raccolto a tale proposito i passi 2, 1324 b 4; 4, 1326 a 35-36; 1326 b 23; 32; 1327 a 6; 7, 1327 b 19; 13, 1331 b 36 (ὅρος immediatamente sinonimo di σκοπός, τέλος); 15, 1334 a 12; anche il termine σκοπός riappare più volte: 2, 1324 a 34; 13, 1331 b 27; 31; 14, 1333 b 3; 13. Ma anche i libri B, Γ e Θ fanno spesso uso di questo concetto della norma, che dal Bonitz (*Index Aristotelicus*, s. v. ὅρος) non è stato preso adeguatamente in considerazione tra i varî significati della parola: cfr. B 6, 1265 a 32; 7, 1267 a 29; 9, 1271 a 35; Γ 9, 1280 a 7; 13, 1283 b 28; Θ 7, 1342 b 33 (cfr. anche 6, 1341 b 15).

parati a scopo critico. Ma per un'esauriente valutazione delle *Leggi* mancava ora, ad Aristotele, la pazienza: ad esse egli opponeva ormai un'opinione alquanto preconcetta, e pensava di trovarsi già in una posizione troppo avanzata per dover più ascoltare con calma la loro voce. Era consapevole, nonostante le molte coincidenze nel particolare, della diversità del principio da lui seguìto a paragone di quello platonico. L'energico realismo delle *Leggi* lo costrinse perciò tanto più spesso a osservazioni singole, naturalmente critiche per la massima parte. Anche la cifra della popolazione proposta ora da Platone (τὸ νῦν εἰρημένον πλῆθος), dice p. es. Aristotele, esigerebbe, non c'è da illudersi in proposito, un territorio come quello di Babilonia o un altro paese di estensione colossale, che fosse in grado di nutrire 5000 nullafacenti, ai quali si aggiungerebbe una folla, più volte multipla, di donne e di servi [1]. Il giudizio complessivo suona: come tutto quel che dice Platone, anche questo è pieno di spirito, ha sapore rivoluzionario ed agita i problemi; ma, che sia giusto, è un'altra questione.

Un'obbiezione caratteristica contro le costruzioni platoniche dello stato è quella riferentesi al mancato suo riguardo alla situazione politica estera. Platone edifica il suo stato nello spazio vuoto: astrae dai contrasti brutali della realtà politica o, quel che è peggio, non pensa loro affatto. Certo, è idea intelligente e realisticamente pensata quella che Platone esprime quando dice che il legislatore deve sempre aver l'occhio a due cose, al paese e agli uomini. Ma dove restano i paesi finitimi? Dall'esistenza di questi ultimi e dall'impossibilità di una ideale esistenza in isolamento indisturbato, impossibilità che sussiste non soltanto per l'individuo nello stato ma parimenti per lo stato nella comunità degli stati, deriva

[1]) *Pol.*, B 6, 1265 a 13.

la necessità dell'attrezzatura militare, la quale deve conformarsi non soltanto alle condizioni del paese proprio, ma anche allo stato dei paesi esteri [1]). Lo stato deve togliere a tutte le altre potenze il gusto di assalirlo, e non soltanto, come Platone esige, opporsi valorosamente al nemico in caso d'invasione. D'accordo con Platone, Aristotele esclude nel modo più netto che si debba glorificare la potenza e il dominio come ultimi scopi dello stato, educare il popolo esclusivamente alla guerra e orientare unilateralmente lo spirito dello stato verso quest'unica forma di estrinsecazione di energia. Ma più caratteristiche per Aristotele sono le novità che egli aggiunge. La considerazione della politica estera attrae lo stato nel conflitto di forze costituito dai contrastanti interessi dei popoli e gl'imprime facilmente un orientamento diverso da quello che risulterebbe dalla sua finalità etica.

È chiaro che a questa mutazione d'idee il platonico Aristotele non è stato condotto da riflessioni teoretiche ma da un personale contatto con l'effettiva politica estera. È però difficile che le tempestose orazioni di Demostene, le quali ebbero inizio prima della partenza di Aristotele da Atene, abbiano avuto efficacia, in questo senso, su uno spirito come il suo. Dovette invece essere il continuo contatto con un politico d'azione come Ermia di Atarneo a dare nuovo impulso al suo pensiero politico, nello stesso modo in cui egli aveva a sua volta convinto Ermia della necessità di seguire nella politica finalità etiche. Il saggio aristotelico sullo stato ideale è stato compiuto ad Asso e nel tempo immediatamente posteriore.

Nessuno stato greco di quell'età era più dipendente dai γειτνιῶντες τόποι di quanto fosse quello di Ermia:

---

[1]) *Pol.*, B 6, 1265 a 18 segg.

il suo labile equilibrio tra l'energica invadenza dello stato militare di Filippo dal lato europeo dell'Ellesponto e la gelosia di predominio dell'impero persiano sulla costa asiatica esigeva un'attenzione continuamente vigile. È sorprendente come l'idea non platonica della necessità degli armamenti, e con essa il timore per il vicinato di potenti avversarî, compenetri l'intero saggio aristotelico [1]. In un passo interessante Aristotele combatte l'idea, caratteristicamente spartana, di Platone che le città non dovessero essere fortificate [2]. In considerazione della moderna tecnica ossidionale e dei ritrovati della nuova artiglieria egli dichiara quell'idea un pregiudizio vecchio stile, che poteva essere giustificato solo dove non si avevano attorno, come nella vecchia Sparta, che nemici più deboli, ma non nei casi in cui si dovevano fronteggiare avversari di schiacciante preponderanza. Ciò corrisponde alla situazione di Ermia, che aveva appunto fortificato solidamente Atarneo, e che più tardi fu effettivamente assediato senza successo dai Persiani. Ora, a un assedio di Atarneo fa esplicito accenno l'altro passo sopra citato [3]. Qui, evidentemente, ha servito di fonte lo stesso Ermia. Dopo aver contestato al disegno dello stato esposto da Falea e a quello platonico la mancata considerazione delle esigenze di un'energica politica estera e di un armamento militare, Aristotele esige anche per la politica interna, alla quale si rivolge purtroppo in maniera troppo esclusiva l'interesse della maggior parte dei teorici dello stato ideale, un continuo accordo con la direzione degli affari esteri. Soprattutto dev'essere evitato l'accumulamento di un possesso che per la sua grandezza ecciti all'assalto nemici più potenti, e che non possa esser difeso dai suoi possessori. La giusta

---

[1] *Pol.*, B 7, 1267 a 19; B 9, 1269 a 40; H 11, 1330 b 32.
[2] *Pol.*, H 11, 1330 b 32 sino alla fine del capitolo.
[3] *Pol.*, B 7, 1267 a 19-37.

norma, a questo riguardo, è stata secondo Aristotele determinata da Eubulo di Atarneo, il predecessore di Ermia, che prima era stato banchiere. Egli insegnava che per l'avversario non dovrebbe mai valer la pena d'iniziare una guerra a causa di quel più che si possiede e che egli potrebbe conquistare. Quando il satrapo persiano Autofradate voleva assediarlo in Atarneo, Eubulo lo invitò a presentargli un preventivo delle spese dell'assedio, tenuto conto del tempo che si sarebbe dovuto preveder necessario per esso. E si dichiarò pronto ad abbandonare Atarneo se egli gli pagasse nient'altro che queste spese, convincendolo così del fatto che esse non sarebbero state affatto proporzionate al valore del loro oggetto. Autofradate controllò il conto ed effettivamente abbandonò l'assedio.

Nell'antico abbozzo sullo stato ideale si rispecchia così l'ambiente locale di Atarneo. Certo, Aristotele poteva scrivere con tale spirito su quell' argomento solo prima che il secondo assedio di Atarneo, operato dallo stesso temibile avversario, avesse oscurato lo scherzoso ricordo degli stratagemmi di Eubulo, lo scaltro vecchio da cui era andato a scuola Ermia, e con la morte di quest' ultimo avesse disastrosamente influito sulla sua sorte personale e su quella della sua famiglia. Qui ci sembra ancora di ascoltare i suoi colloqui con Ermia, che sospingeva lo sguardo del platonico, aperto ad ogni realtà, a scendere dalla sfera degli ideali a quella dei fatti. Con gli sforzi di Ermia, che per consiglio dei filosofi di Asso aveva mutato spontaneamente la sua tirannide in una costituzione più moderata, coincide l'alta valutazione che lo scritto aristotelico sullo stato ideale dà di questa forma di stato, e parimenti la sua voluta limitazione a una città di ampiezza e territorio non troppo grandi.

Ancora una parola, infine, per caratterizzare il me-

todo seguito da Aristotele nel tratteggiare il suo stato ideale. A fondamento di quest'ultimo sta il famoso sistema delle sei costituzioni, contenuto nel libro Γ, e cioè la partizione delle possibili forme costituzionali in tre giuste e tre degenerate (παρεκβάσεις). Questa forma normativa di considerazione è attinta da Aristotele alle opere politiche del suo periodo accademico, a cui egli si richiama esplicitamente nel passo in cui espone il sistema delle sei costituzioni. I capp. 6 e 7 del terzo libro non ne sono, nella sostanza, che un estratto. Qui scorgiamo ancora, in modo particolarmente chiaro, il processo evolutivo. Nelle parti più tarde della *Repubblica* Platone aveva caratterizzato i tipi di costituzione, e ciò l'aveva più tardi condotto, nel *Politico*, a dedurre uno schema concettualmente sistematico delle forme statali giuste e di quelle normali. Il motivo metodico e architettonico proprio della personalità di Aristotele fece sì che egli dovesse riconnettersi al maestro proprio in questo punto. A ciò si aggiunse il fatto che il *Politico* era apparso quando egli era ancora membro dell'Accademia, e alla sua genesi egli aveva idealmente partecipato nell'età più aperta agli influssi intellettuali. La sua discussione della teoria platonica dello stato verte perciò principalmente intorno a quest'opera, per quanto sembri che fin da principio egli abbia accentuato il momento economico e sociale delle diverse forme di stato più fortemente che le note formali della divisione logica. L'influsso esercitato dal metodo deduttivo e concettualmente costruttivo del *Politico* si manifesta soprattutto nel fatto che Aristotele non fa nascer senz'altro dal nulla il suo stato ideale, come Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, ma lo ricava da una completa valutazione sistematica delle costituzioni. Con ciò egli reca nella questione dell'ottimo stato il rigore apodittico che è necessario alla sua essenza, nella misura in cui la materia lo

concede. Dappertutto egli mira a concetti precisi [1]). La struttura del suo stato ideale è armatura logica, costruzione concettuale, rigida riduzione dello stato ai concetti ed elementi fondamentali. La discussione singola, condotta con spirito intuitivo-realistico, che dà alle *Leggi* il loro movimento e la loro energia, gl'interessa poco. Si veda la trattazione di un punto così importante come quello del territorio e della popolazione contenuta nel settimo libro, in cui è data quasi soltanto una nuda enumerazione delle diverse esigenze necessarie, o il capitolo, sommariamente delineato, che concerne le condizioni *sine qua non* (ὧν οὐκ ἄνευ) dell'esistenza dello stato [2]). L'autonoma genialità creativa, dominante nel legiferare platonico, diventa in Aristotele deduzione scientifica condotta con rigorosa coerenza sulla base delle sue premesse: deduzione che resta pienamente platonica solo nell'unica idea che lo scopo generale della trattazione è costituito dalla conoscenza dell'incondizionata norma ideale a cui deve obbedire ogni stato.

La costruzione concettuale vien delineata tenendo d'occhio l'esperienza, con l'intento di ottenerne conferma; tuttavia il suo metodo resta affatto diverso da quello empirico proprio dei libri posteriori, contenenti la pura morfologia dello stato reale. Tale costruzione è

---

[1]) In questa costruzione del sistema ideale delle costituzioni ciascuna di esse è un concetto fisso, e ancora lontanissima è l'idea, propria dei libri seriori della *Politica*, che possano esserci parecchie e assai differenti specie dell'oligarchia e della democrazia, a seconda della costituzione e della combinazione delle diverse parti dello stato. Per questo motivo non è verosimile che l'esposizione delle varie forme del dominio regio nella parte finale del libro Γ appartenga al vecchio Γ, cioè al saggio sullo stato ideale composto nel decennio tra il 350 e il 340, tanto più che di essa si tien conto anche in Δ. Un'analisi più minuta dovrebbe stabilire in che modo Aristotele, compiuta l'inserzione dei libri Δ-Z, abbia pensato che dovesse attuarsi il passaggio da Γ a Δ, e in qual misura la fine di Γ sia stata da lui rielaborata a tale scopo.

[2]) *Pol.*, H 4, 1326 a 5 e H 8, 1328 b 2 segg.

precedente a quest'ultima non soltanto nel senso per cui il tutto precede la parte e il τέλος la via che ad esso conduce, ma anche in quello che essa costituisce, dal punto di vista dell'evoluzione tanto problematica quanto biografica, uno stadio più antico e meno marcato della teoria aristotelica dello stato, la cui particolarità e il cui merito risiedono principalmente, oltre che in molte famose tesi singole, nel consapevole metodo di deduzione. La massima energia creatrice di Aristotele, il concreto senso della forma e l'attitudine a scorgere nella viva vicenda delle cose il mobile *eidos*, si trova pienamente sviluppata solo nell' ultimo periodo della sua evoluzione, in feconda lotta con la materia indeterminata dei singoli fenomeni. Ma allora la forma e il quadro generale della sua politica eran già da lungo tempo costituiti, e l'elemento nuovo doveva adattarsi ad esso, anche giungendo quasi a spezzarlo. Non c'è quindi da meravigliarsi se i posteri non si sentirono legati alla sintesi aristotelica, e adoperarono ciascuno secondo la propria posizione quel che a loro conveniva. Con tutto ciò non è davvero giusta valutazione dell'opera di Aristotele quella che ha luogo, tanto di frequente, quando l'empirico non attinge all'ideale costruzione politica o etica dello Stagirita nient'altro che la massa del contenuto sperimentale, o quando, d'altro lato, il seguace della concezione normativa della politica crede di potersene valere come di manifestazione di second'ordine in sostegno del tipo platonico dello stato ideale. La grandezza, la novità e la comprensività di Aristotele consistono nella sintesi del motivo della norma, che lo conduce alla posizione di un ideale politico nuovo e adeguato alla realtà, con l'energia del suo senso della forma, dominante e organizzante la molteplicità dell'effettiva vita politica. Mentre quest'ultima salva dall'irrigidimento la tendenza verso la norma assoluta e insegna mille forme

e rimedî della reale vita politica, il rigoroso concetto dello scopo ultimo lo difende dal relativismo, a cui tanto facilmente conduce l'atteggiamento di chi, egualmente comprendendolo, si affida a tutto ciò che è. Da entrambi i punti di vista e per l'unificazione di queste due tendenze, Aristotele è in tal modo chiamato a preludere, in modo esemplare, alla filosofia e alla scienza dello spirito dell'età moderna.

## VII.

## GENESI DELLA FISICA E COSMOLOGIA SPECULATIVE

Per le opere di scienza naturale scritte da Aristotele è sensibilmente più difficile il compito di arrivare a intendere l'evoluzione delle sue vedute, di quanto sia per quelle in stretto senso filosofiche. Anche la più penetrante indagine circa la composizione di questi scritti, e il confronto di tutte le loro particolarità, non potrà rimediare al danno che ci colpisce in quanto non siamo in grado di dire che poche cose della particolare evoluzione del suo pensiero scientifico, pur potendo asserire con piena certezza che per l'intensità delle sue ricerche egli ha forse compiuto i progressi più sorprendenti proprio in questo campo e che proprio in questo, assai più ancora che negli altri, egli dovrebbe esser compreso in funzione del suo processo evolutivo, quando lo si volesse intendere nella sua più peculiare natura. Non si può assolutamente dire che qui potrebbe comunque trattarsi della conoscenza di particolarità d'importanza relativamente piccola, cioè del progressivo accrescimento dell'enorme materiale empirico su cui si basò la sua ricerca e dell'età di composizione di quella casuale forma di stesura delle sue lezioni, che ci è rimasta. Su importanti divergenze di teoria fisica che distinguono il dia-

logo Περὶ φιλοσοφίας dal *De caelo* abbiamo già richiamata l'attenzione (pag. 202). Osservammo colà un progressivo affrancamento dai presupposti di quella interpretazione mitica della natura, che ha sempre continuato ad esercitare un energico influsso sullo spirito greco e che aveva ricevuto un nuovo impulso dalla teoria platonica delle anime astrali. Constatare più esattamente, sulla base di numerosi esempî, questo processo sarebbe certo del più alto interesse anche per la storia di Aristotele filosofo: l'orientamento del suo pensiero verso l'immanenza ne verrebbe chiaramente messo in luce. Già la vicenda dei suoi interessamenti per i diversi campi della natura ci si manifesterebbe in una linea la quale (per uno spirito come quello di Aristotele possiamo esserne certi a priori) sarebbe tutt'altro che una connessione di momenti accidentali della sua biografia. Purtroppo non abbiamo finora raggiunto tale capacità di sguardo, e perciò ci limitiamo, qui, a quello che ci si è venuto chiarendo nella via finora percorsa.

Anzitutto bisogna mettere in guardia contro i tentativi, compiuti a sempre nuove riprese, di determinare la successione cronologica delle opere di scienza naturale in base ai rinvii, in esse contenuti, a quel che segue e a quel che precede. Tali citazioni hanno valore di criterio cronologico solo quando sono reciprocamente contrastanti o contraddicono al piano complessivo di un'opera, queste contraddizioni aggiungendosi inoltre come elemento integrativo ad altre osservazioni concernenti il contenuto. Ora, negli scritti di fisica s'incontra un serrato sistema di rinvii, sul quale ancora lo Zeller credeva di poter costruire la sua ipotesi circa la successione cronologica della loro redazione [1]). La *Fisica* poi è prevista

[1]) Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 2, 3ª ed., p. 158; e cfr. L. Spengel, *Ueber die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles*, in *Abhandlungen d. Münchener Akademie*, V, p. 150 segg.

nell'*Analitica*: essa non era quindi ancor compiuta al tempo in cui quest'ultima fu scritta, mentre nella *Metafisica* e nell'*Etica*, come nella maggior parte degli altri scritti di scienza naturale, essa è citata o presupposta. Da ciò si trae la conclusione che essa sia stata composta tra l'*Analitica* da un lato e la *Metafisica*, l'*Etica*, ecc. dall'altro, risultando questa illazione confermata anche dal fatto che essa stessa non cita nè presuppone alcuna di queste ultime opere. La successione cronologica risulterebbe con ciò rappresentata dalla serie: *Fisica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologia*. Quest'ordine sembra confermato anche dalla *Meteorologia*, che enumera quegli scritti, come precedenti, nello stesso ordine [1]). Dalle ulteriori illazioni concernenti la *Storia degli animali*, lo scritto *Sull'anima* e le altre opere sulla natura organica possiamo per ora prescindere. Ora, ci troviamo qui di fronte a uno di quei radicati fraintendimenti, al cui ineliminabile influsso è dovuto il fatto che per lo più si sia creduto a priori di poter rinunciare a una più precisa ricerca della successione cronologica. Quel che si ottiene in tal modo è, nel migliore dei casi, solo la successione prevista dallo stesso Aristotele, al termine della sua attività letteraria, dal punto di vista pedagogico e contenutistico, e non mai invece una nozione del suo processo evolutivo o anche soltanto della successione dei singoli scritti quanto alla loro stesura. Come da una menzione dell'*Etica* nella *Politica* o della *Politica* nell'*Etica* o dell'*Etica* nella *Metafisica* non può mai esser dedotta la priorità dello scritto citato o del suo contenuto, quando non si sottopone ad accurata indagine la maniera in cui lo scritto è adoperato e la forma della citazione e non si prende in considerazione la possibilità che venga citata una redazione più antica

[1]) *Meteor.*, A 1, 338 a 20.

o più recente di quella superstite, così non è lecito fondare un edificio cronologico sulla serie di citazioni che s'incontra negli scritti fisici. Il presunto ordinamento cronologico non rappresenta nient'altro che il piano complessivo (forse niente affatto originario), nel cui quadro Aristotele, al termine del suo lavoro di ricerca, ha postumamente costretto la massa delle sue singole indagini. Essa coincide infatti anche con la successione delle opere qual' è attestata dalla migliore tradizione manoscritta [1]: e che questa si riferisca al contenuto e non all'età d'origine degli scritti stessi non è stato messo mai in dubbio da nessuno. È necessario guardarsi da questo evidente scambio del πρότερον genetico con quello sistematico, come anche dalla parificazione del momento cronologico della stesura letteraria di una concezione con quello della sua genesi nello spirito del filosofo.

In altri tempi tener presente tutto ciò avrebbe avuto un valore puramente teorico, essendo sconosciuta la stessa età di composizione della *Metafisica*, dell'*Etica*, ecc., e tutti gli scritti superstiti venendo ascritti in folla, secondo l'opinione corrente, all'ultimo periodo della vita di Aristotele. La situazione è mutata dopo le indagini compiute nei capitoli precedenti. Perciò è importante abbandonare quel modo di procedere, che non ha suscitato per tanto tempo alcun contrasto solo perchè era praticamente inapplicabile. D'altra parte non si può fare totalmente a meno delle citazioni degli scritti fisici nelle altre opere perchè, dato il genere della materia, gl'indizî cronologici mancano del tutto o quasi del tutto e

---

[1]) Sulle più minute particolarità di questo ordinamento didascalico, cfr., per quel che concerne gli scritti di antropologia e scienza della natura organica che seguono alla *Meteorologia*, il mio articolo *Das Pneuma im Lykeion* (in *Hermes*, XLVIII, p. 38). Sulla successione dei singoli scritti nei codici cfr. la mia edizione del *de an. mot. et de an. inc.*, p. VIII.

l'evoluzione del metodo non appare distinta da così nette soluzioni di continuità, quale per esempio è, nel campo dell'etica e della metafisica, l'abbandono del platonismo. Perciò, quando abbiamo bisogno di tali attestazioni, dobbiamo anzitutto esaminarle accuratamente.

Tra tutte le citazioni che si riferiscono alla *Fisica* solo un gruppo di esse possiede effettiva importanza cronologica, e cioè quelle contenute nelle parti più antiche della *Metafisica*. Dimostrammo già come il libro A della *Metafisica* sia stato scritto poco tempo dopo la morte di Platone, in un'epoca nella quale Aristotele era ancora platonico. Per la dottrina teleologica dei quattro principî, che Aristotele pone a fondamento della metafisica, questo libro, in luogo di dimostrare ulteriormente la completezza di tale partizione, si richiama alle trattazioni della *Fisica*. Non si tratta di una singola citazione, facilmente eliminabile dal suo contesto e che quindi potrebbe essere stata aggiunta più tardi, ma di un'intera serie di passi, in cui Aristotele torna sempre ad asserire il fatto che la rassegna delle dottrine dei precedenti pensatori si manifesta da cima a fondo quale una conferma storica della teoria delle quattro ἀρχαί costruita nella *Fisica* [1]). Tutto il primo libro della *Metafisica* si basa su questo presupposto, e rimarrebbe privo di ogni consistenza interiore se la teoria delle cause formulata dalla *Fisica* non fosse sottintesa in ciascuna delle sue righe. Con ciò è inconfutabilmente provato che non soltanto il secondo libro della *Fisica*, in cui è svolta questa dottrina dei principî, ma una completa serie di indagini, che vennero raccolte sotto il concetto generale di φυσικά, sussisteva già intorno al 347. Questo è inoltre confermato, oltre che dalle singole testimonianze della

---

[1]) *Metaph.*, A 3, 983 a 33; 7, 988 a 21; b 16; 8. 989 a 24: 10, 993 a 11.

*Metafisica* [1]), soprattutto dalla stessa struttura complessiva di quest'ultima, presupponendo essa, in tutta la sua concezione filosofica, la *Fisica* e nascendo da essa. Appartengono alla *Fisica* due tesi fondamentali dell'aristotelica « prima filosofia », ed anzi le più importanti fra tutte: la distinzione di materia e forma e la teoria del movimento. Da queste due premesse Aristotele deduce la necessità del primo motore, ed anche il binomio concettuale che congiunge il moto con la materia e la forma, quello della potenza e dell'entelechia, ha il suo domicilio nella fisica. L'idea di questa spiegazione teleologica della natura e la sua esposizione nella fisica è nata nell'ambiente dell'Accademia, ancora sotto gli occhi di Platone. Dall'età più tarda dell'evoluzione aristotelica essa dev'esser quindi trasferita al suo periodo più antico [2]).

Questa conclusione non è però senz'altro valida anche per la redazione letteraria della *Fisica*, che oggi posse-

---

[1]) Tra i richiami della *Metafisica* alla *Fisica* i più importanti per il nostro problema sono naturalmente quelli contenuti negli strati che si posson dimostrare più arcaici: p. es. quello che s'incontra sul principio della più antica indagine sulla realtà del soprasensibile (M 9, 1086 a 23), e, nel suo complesso, l'esposizione dei concetti fondamentali della fisica data nei primi cinque capitoli del libro Λ.

[2]) Quando A. Gercke (in Pauly-Wissowa, *Realenzycl. d. klass. Altert.*, II, col. 1045, 38 s. v. *Aristoteles*) assegna la *Fisica*, o almeno il suo compimento, a un'età posteriore alla fondazione della scuola, e cioè all'ultimo periodo della vita di Aristotele, la colpa è solo della sua fretta. Infatti l'uccisione del re Filippo non è per nulla menzionata nel passo della *Fisica*, II, 23 (sic) citato dal Gercke, anzi questo passo non esiste affatto, ed egli ha scambiato la *Fisica* con la *Retorica*, che in B 29 ricorda Filippo, contaminando poi ancora questa menzione col noto passo della *Politica* (E 10, 1311 b 2) sulla morte di Filippo. Segnalo questo solo perchè esso può, data l'autorità dell'opera in cui si legge, indurre in errore parecchi lettori. In sè, del resto, è giusto che l'odierna redazione della *Fisica* appartenga solo all'ultimo periodo, ma gli argomenti arrecati dal Gercke non lo dimostrano (anche il fatto che la *Fisica* sia stata composta dopo l'*Analitica* non può valere come prova di una così tarda sua genesi), e inoltre questo dato di fatto concernente l'ultima redazione non contribuisce affatto all'ulteriore conoscenza dell'evoluzione filosofica di Aristotele.

diamo, in tutta la sua estensione. Per questa compresenza di antico e di recente, che in essa s'incontra, essa non si distingue dagli altri scritti aristotelici. Il libro H p. es. non è stato messo da Aristotele al posto che ora occupa, coincidendo troppo da vicino nel contenuto con le altre parti della *Fisica*, che accanto ad esso trattano ancora del problema del movimento [1]). È più che verosimile che esso faccia parte del nucleo antichissimo della *Fisica*, e sia nato in un'età in cui Aristotele non considerava ancora la dottrina delle idee come senz'altro superata [2]). Al pari della *Metafisica* e dell'*Etica*, anche

[1]) Nella sua parafrasi della *Fisica* Eudemo l'aveva tralasciato (cfr. l'avvertenza preliminare al libro H nel commentario di Simplicio, vol. II, p. 1036 Diels): esso quindi non apparteneva al complesso che recava il titolo di *Fisica* e che lo stesso Aristotele aveva raccolto e lasciato ai suoi scolari, per quanto ciò naturalmente non provi che esso fosse addirittura sconosciuto nel Peripato. Al pari di certi libri della *Metafisica*, tramandati in origine indipendentemente dagli altri, esso venne conservato come importante documento storico, che peraltro, accanto ai « grandi e comprensivi teoremi » (così si esprime Simplicio) del libro finale della Fisica, non aveva praticamente quasi più significato. Probabilmente esso fu incorporato nella *Fisica* solo quando la devozione erudita della generazione di Andronico avvertì l'esigenza di una raccolta completa degli scritti. Le due redazioni in cui esso è conservato furono confrontate tra loro già da Simplicio, senza che egli potesse scoprirvi notevoli differenze di contenuto. Egli rilevò peraltro giustamente come le prove arrecate da H in favore del πρῶτον κινοῦν fossero di livello inferiore a quelle contenute in Θ ; e questo sarà ben stato il motivo per cui Aristotele sostituì H con Θ Cfr. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate* (Diss., Berlino, 1905).

[2]) Il passo *Phys.*, H 4, 249 b 19-26 è certo difficile e ha bisogno di essere interpretato. Da Simplicio in poi nessuno ha tentato di spiegarlo, se si prescinde dalla traduzione del Prantl (Lipsia, 1854, p. 367), il quale non ha capito l'argomentazione. Nel quarto capitolo Aristotele mostra l'incommensurabilità delle diverse specie di movimento, p. es. della mutazione qualitativa (ἀλλοίωσις) e della traslazione (φορά). Il concetto dell'eguaglianza di velocità (ὁμοταχές) è applicabile solo a movimenti omogenei e commensurabili. P. es. possono confrontarsi tra loro moti qualitativi o moti quantitativi. Nel primo caso si parla di una ὁμοιότης o ἀνομοιότης delle mutazioni qualitative, nel secondo di una ἰσότης o ἀνισότης dei movimenti quantitativi. L'ἀνισότης deriva dal μεῖζον ἢ ἔλαττον dei movimenti quantitativi confrontati fra loro,

la *Fisica* è sorta dalla sintesi di almeno due parti, ciascuna delle quali era costituita a sua volta di più trattazioni. Queste due parti, *Sui principî* e *Sul movimento*, vengono sempre tenute accuratamente distinte non soltanto negli scritti *Sul cielo* e *Sulla genesi e distruzione*, ma anche nell'ultimo libro della *Fisica* (Θ). Quest'ultimo sta al di fuori della *Fisica*, citando passi di entrambe le parti con la formula « come abbiamo dimostrato in pre-

l'ἀνομοιότης dal μᾶλλον ἢ ἧττον delle due mutazioni qualitative confrontate. Un'altra specie di movimento è quella che concerne l'οὐσία e non soltanto la qualità o la quantità: cioè la γένεσις e la φθορά. Si possono paragonare due γενέσεις quanto alla loro pari velocità solo nel caso che si tratti di due ὁμοειδῆ, per es. uomini. Ma al linguaggio manca una categoria che significhi pienamente la specie della differenza onde si distinguono due γενέσεις, e Aristotele si scusa se deve perciò ricorrere alla pallida e generica espressione di ἑτερότης, e se neppure è in grado di citare un binomio concettuale di opposti che come μᾶλλον καὶ ἧττον nelle mutazioni qualitative e μεῖζον καὶ ἔλαττον nelle traslazioni renda evidente come in questo caso non si tratti nè di differenze intensive nè di differenze estensive, ma di qualcosa di diverso dalle une e dalle altre. Segue ora la nota importante ai fini della datazione: se l'οὐσία della cui γένεσις si tratta è un numero (come opinavano l'Accademia e Platone), la differenza di movimento nella γένεσις di due οὐσίαι è da considerare come la differenza aritmetica di due n u m e r i  o m o g e n e i riguardo al πλέον ἢ ἔλαττον. Ma una designazione comune della differenza di movimento non c'è. La frase finale è corrotta, ma il suo significato è evidentemente quello che non c'è neppure una denominazione delle due γενέσεις confrontate tra loro la quale corrisponda alle espressioni μᾶλλον καὶ ἧττον e μεῖζον καὶ ἔλαττον. Che le οὐσίαι le cui genesi vengono messe a confronto debbano essere omogenee, è conseguenza di tutta l'argomentazione del quarto capitolo: ma che significa questa esigenza nel caso dei numeri? Dobbiamo ricordare che una delle principali difficoltà della teoria dei numeri ideali era costituita, secondo *Metaph.*, M 7, 1080 b 37 segg., dalla questione se le monadi, di cui erano composti i numeri ideali, fossero senz'altro commensurabili come quelle dell'aritmetica, o se ogni πρῶτος ἀριθμός (la prima diade, triade, tetrade ecc.) fosse costituita di monadi di natura speciale caso per caso, e quindi solo nell'àmbito di un dato numero le monadi fossero συμβληταί e ὁμοειδεῖς (per questa espressione v. A 9, 991 b 24). La parola ὁμοειδής dimostra dunque come nel nostro passo Aristotele prospetti ancora la possibilità che l'οὐσία sia un numero, possibilità che egli altrimenti combatte. Considerata la cosa in sè e per sè, si potrebbe infatti pensare che si trattasse

cedenza nella *Fisica*» [1]). A somiglianza dei libri *Sulla sostanza e sull'essere*, anch'essi appunto originariamente estranei, cioè precedenti al complesso totale della *Metafisica*, esso costituiva certo uno di quei brani assegnati da Aristotele per metà alla fisica e per metà alla metafisica, che rendevano possibile il trapasso dalla prima alla seconda [2]). La posizione cronologica del libro può esser determinata riferendosi alla sua trattazione della teoria dei motori astrali, la quale non è ancora formulata in forma così decisamente unitaria come nella posteriore rielaborazione contenuta nel libro Λ della *Metafisica* [3]). Tuttavia si può chiaramente riconoscere come il libro Θ debba servire a giustificare nuovamente, e nel modo più accurato, la teoria del primo motore sul piano della fisica, e a difenderla da obbiezioni di ogni genere già sollevate da parte di astronomi (probabilmente di Callippo) [4]). Risulta quindi abbastanza certa la sua appar-

---

solo di un esempio per rendere più evidente il significato delle cose dette, allo stesso modo in cui p. es. Simplicio (l. c., 1102, 17) dubita se Aristotele alluda al numero ideale o se per l'interpretazione si debba ricorrere soltanto all'idea che la natura d'ogni cosa dipenda da una determinata relazione numerica delle sue parti. Ma quest'ultima concezione è esclusa dall'esigenza che i numeri debbano essere omogenei. Non essendo ciò intrinsecamente concepibile, il passo non può di conseguenza alludere altro che ai numeri ideali. Il carattere delle dimostrazioni del libro H che Simplicio (l. c., 1036, 12) chiama μαλακώτεραι o più esattamente, con Alessandro, λογικώτεραι, si spiega quindi nel miglior modo in quanto Aristotele le ha, nel corso degli anni, sempre più completate. Per un ulteriore indizio dell'antichità del libro H, cfr. sopra, p. 56 n.

[1]) Cfr. Bonitz, *Index Arist.*, 98 a 27.

[2]) Vedi infatti quel che in *Phys.*, Θ 1, 251 a 5 è detto a proposito dell'eternità del movimento: σκεπτέον δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει· πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης.

[3]) La dimostrazione del fatto che l'ottavo capitolo del libro Λ della *Metafisica* e la sua teoria dei motori delle sfere sono il prodotto di un'aggiunta posteriore sarà data nel terzo capitolo della terza parte.

[4]) *Phys.*, Θ 6.

tenenza all'epoca dell'insegnamento ateniese. E se persino allora (cioè in un'età in cui Aristotele non era già più in vita), esso non apparteneva ancora alla *Fisica*, ciò significa che quest'ultima non sussisteva ancora affatto come opera complessiva, quale oggi la possediamo. Con ciò concorda il fatto che nella *Metafisica* anche i due scritti *Sul cielo* e *Sulla genesi e la distruzione* vengono citati col nome di *Fisica*. Questo vocabolo dunque non designava ancora la nostra *Fisica* κατ' ἐξοχήν, ma un più ampio complesso di singole indagini indipendenti. Al nucleo più antico apparteneva, a giudicarne dal libro A della *Metafisica*, la parte concernente le ἀρχαί, e a giudicarne dal libro N la teoria della materia e della forma, cioè i libri A e B. Ma si può credere che il nucleo fondamentale di queste opere risalga fino all'età platonica, anche se certi passi, come quello del libro Δ in cui è ricordato il Liceo, tradiscono una posteriore rielaborazione di punti particolari [1]). Per la storia dell' evoluzione di Aristotele il momento cronologico del compimento dell' opera diventa relativamente inessenziale quando si sia scoperto come il carattere speculativo della *Fisica stricto sensu* dipenda dalla sua immediata provenienza platonica. Essa è concepita come parte di un sistema platonico dell'universo, e sta sullo stesso piano di questo sistema. Ciò risulta particolarmente chiaro quando si entri nell' ambito delle singole questioni concrete, come nei libri *Sul cielo*, i quali parimenti vengono già citati nelle parti più antiche della *Metafisica* [2]). Il principio del primo libro deve risalire nel suo nucleo fondamentale a un'età antica, perchè pone trionfalmente a capo dell'intero corso di lezioni la scoperta personale del giovane accademico, e cioè la teoria

---

[1]) *Phys.*, Δ 11, 219 b 21.
[2]) Cfr. Bonitz, *Index Arist.*, 101 a 7.

del quinto elemento, l'etere. Come già abbiamo messo in chiaro, questa teoria è più antica dei libri Περὶ φιλοσοφίας, che su di essa si basano, ed è necessariamente collegata con le prime formulazioni della dottrina del motore immobile e dei corpi celesti [1]). L'esposizione dell'ipotesi dell'etere che Aristotele ha data nei primi capitoli dell'opera *Sul cielo* è più recente di quella contenuta nello scritto essoterico (p. 204). L'opinione, fino ad oggi accolta, che Aristotele non avesse espresso nel dialogo il suo vero modo di vedere ma l'avesse piuttosto travestito con adornamenti poetici è insostenibile, perchè proprio il presunto elemento poetico, costituito della teoria dell'animazione dei corpi celesti, è da lui mantenuto fermo nello scritto *Sul cielo* [2]), mentre l'elemento discriminante appare nella teoria fisica del moto naturale dei corpi semplici (ἁπλᾶ σώματα) e nella connessione di essa con la teoria della gravità, che nel dialogo è giustificata in modo del tutto divergente. Qui riconosciamo anche troppo chiaramente quanto importante sia ciò che ci sfugge per la deficienza delle fonti. Ciò nonostante è

---

[1]) Circa l'origine dell'ipotesi dell'etere cfr. ora l'esauriente studio di Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Berlino, 1917). Anch'essa giunge alla conclusione che il rapido successo della teoria dell'etere presso gli scolari di Platone è un indizio del fatto che essa nacque nell'Accademia: Aristotele deve quindi averla elaborata ancora prima della morte di Platone. Cfr. quel che si è detto sopra (p. 190, n. 2) a proposito della relazione tra l'*Epinomide* e il Περὶ φιλοσοφίας.

[2]) *De caelo*, B 12, 292 a 18 ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. L'espressione richiama alla memoria i noti motti di Platone nelle *Leggi* e il Περὶ φιλοσοφίας, ma secondo *De caelo*, B 8 si muovono soltanto le sfere, non le loro stelle, ciò che a rigore riconduce all'idea di anime delle sfere, o, come in *Metaph.*, Λ 8, a quella di motori delle sfere, e non a quella di anime astrali come nel Περὶ φιλοσοφίας. Certo è che in *De caelo*, B 8 Aristotele si decide solo dopo lungo esame per la tesi secondo cui si muovono soltanto le sfere e non anche le stelle. Anche qui si può dunque constatare come Aristotele abbia modificato la sua primitiva concezione.

ancora possibile osservare almeno, nella disposizione dei libri *Sul cielo*, il modo in cui la cosmologia aristotelica nasce da quella platonica. Quest'ultima ci è nota soltanto dal *Timeo*, dietro al quale sta l'estesa speculazione pitagorizzante della scuola. Ed è di massima importanza per la conoscenza dell'evoluzione del pensiero platonico nel suo ultimo periodo il fatto che mercè lo scritto aristotelico noi possiamo spingere lo sguardo nelle discussioni che su questo argomento si agitavano nella Accademia.

Questa situazione di cose è già stata chiarita per quel che concerne il problema dell'etere, il quale si ricollega direttamente al *Timeo* e il cui riflesso s'incontra negli scritti di tutti i condiscepoli di Aristotele. Ma anche la questione della possibile esistenza di un corpo infinito, della finità o della infinità del mondo e della sua unità o pluralità (questione molto importante dal punto di vista della metafisica aristotelica, dipendendo da essa l'esistenza del primo motore) fu necessariamente trattata, già in età platonica, dagli astronomi dell'Accademia, e decisa da Aristotele nel proprio senso, cioè in quello dell'unità, eternità e finità dell'universo. Egli cerca di dimostrare che non soltanto esiste di fatto soltanto un cielo, ma che una loro pluralità non sarebbe neppure possibile. Sembra, certo, che le cose stiano altrimenti, perchè ogni forma (εἶδος), che sia realizzata nella materia, esiste di solito in una molteplicità di esemplari simili (ὁμοειδῆ). A questo proposito non c'è differenza, per quel che riguarda il risultato, se si considerano le forme come trascendenti, cioè come idee, o come non separabili dalla realtà. Evidentemente alcuni platonici cercavano di aggrapparsi a questo punto [1]). Secondo Ari-

---

[1]) Il passo è interessante, perchè la dottrina platonica delle idee e la tesi aristotelica dell'immanenza dell'*eidos* stanno qui ancora l'una di fronte all'altra come due possibilità parimenti giustificate (*De caelo,* A 9, 278 a 15): ὧν δ' ἐστὶ μορφή τις καὶ εἶδος,

stotele in questo problema non si deve affatto partire dalla forma, bensì dalla materia. Giacchè ogni materia è compresa nel cosmo, accanto ad esso non possono sussistere altri mondi. Questo argomento sembra alquanto ingenuo, ma per Aristotele non è poi tanto incongruo perchè egli, come dice subito dopo, non intende per cielo (οὐρανός) soltanto la sfera estrema o la regione del supremo elemento, in cui si muovono i corpi celesti, ma il tutto che ogni cosa comprende, e che è da concepire in senso corporeo e plastico, ma tuttavia non mai come *actu infinitum*. In questo plastico globo la materia è totalmente compresa e risolta, e anzi al di fuori di esso non c'è neppure spazio, nè tempo, nè vuoto, e quindi tanto meno corpi. La realtà trascendente (τἀκεῖ) e sopramondana non si trova quindi nello spazio, nè in un dato luogo; il tempo non la fa invecchiare, e nessun'altra alterazione interviene in quel regno che giace al di là della sfera estrema. Ma lasciamo parlare lo stesso Aristotele: nelle sue parole spira qui una solennità inconsueta nei trattati didattici[1]).

φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα· καὶ γὰρ τοῦτο τοὔ-

È chiaro, dunque, che al di fuori del cielo non c'è spazio né vuoto né tempo. Onde tutto ciò che colà esiste non è connaturato in modo da trovarsi nello spazio, né il tempo lo fa invecchiare; nessuna variazione interviene in alcuna delle cose il cui luogo è al di là dell'orbita estrema, ma inalterabili e impassibili esse conducono la vita più perfetta e soddisfatta di sé per tutto il loro

ἤτοι ἔστιν ἢ ἐνδέχεται πλείω γενέσθαι τὰ καθ' ἕκαστα. εἴτε γὰρ ἔστιν εἴδη, καθάπερ φασί τινες, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν. εἴτε καὶ χωριστὸν μηθὲν τῶν τοιούτων, οὐθὲν ἧττον. ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτως ὁρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ.

[1]) *De caelo*, A 9, 279 a 17.

νομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοισι ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν, τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον [δ] οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅτι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὑτοῦ καλῶν οὐθενός ἐστιν. καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

eone: chè questo è il divino nome che l'antica tradizione ci ha trasmesso. Infatti il limite che circoscrive la durata di ogni esistenza, e che l'ordine della natura vieta assolutamente di valicare, si chiama l'eone di quella esistenza. Per la stessa ragione anche il limite dell'intero spazio celeste e quello che contiene in sé tutto il tempo e l'infinità è un eterno e divino eone, portando questo nome in forza della sua stessa eternità [ ἀεί = sempre, eternamente]. Da esso dipende l'esistenza e la vita di tutte le altre realtà, per alcune in modo più palese e per alcune in modo difficilmente avvertibile. E infatti, come negli scritti filosofici da noi pubblicati intorno al problema del divino è stata già più volte dimostrata con argomenti la necessità che ogni ente divino sia immutabile, così la stessa natura del primo e sommo fra essi viene ad attestare la verità di quel che si è detto. Non esiste, per muovere l'universo, alcun'altra realtà più potente (e che sarebbe perciò anche più divina); né esso ha alcun difetto, né è privo di alcuna delle sue perfezioni. Di conseguenza si muove d'un moto che non ha mai sosta. Tutti i corpi infatti cessano di muoversi quando siano giunti al luogo ad essi appropriato: ma per lo sferico corpo del mondo il punto donde incomincia il suo movimento non si distingue da quello in cui esso finisce.

Col termine di «filosofemi enciclici» si allude qui ai libri *Sulla filosofia*. Quest'opera è l'unico dialogo in cui veniva trattato il problema teologico e indagato il suo nesso col problema dell'eterno moto circolare del firmamento. Le ultime parole sono un estratto, abbastanza letterale, dell'argomentazione di quel dialogo, riferita nella sua forma originale da Simplicio nel suo commento a questo passo: e il dialogo stesso è da lui designato esplicitamente come la fonte a cui si riferisce la citazione aristotelica. È curioso che il Bernays, il quale discute acutamente il passo di Simplicio [1]), si sia attenuto strettamente soltanto alla citazione, e gli sia così sfuggito come tutto il brano su riferito, e immediatamente precedente alla citazione stessa, tradisca col suo stile la propria natura di trascrizione di un brano di prosa letteraria, parimenti desunta da quel dialogo. Anche l'inizio del cap. 10, che segue subito dopo, dà l'impressione di non esser composto nello stile proprio del corso di lezioni, anche se qui sia possibile segnalare qualche traccia isolata di stile estraneo. In ogni caso anche nei corsi di fisica, come in quelli di politica, di metafisica e di etica, dell'età più antica bisogna prevedere la possibilità che vi siano ripetuti liberamente ampî brani degli scritti letterarî. Nei dialoghi, certo, si parlava di rado di argomenti fisici. Invece nel terzo libro *Sulla filosofia* Aristotele (v. sopra, p. 184) aveva parlato della questione dell'eternità del cielo e combattuto l'opinione platonica secondo la quale il cielo è sì imperituro, ma nato nel tempo. È lecito quindi congetturare una più stretta dipendenza da questo dialogo proprio nella conclusione del primo libro, la quale segue alla citazione, e al principio del secondo, essendo qui esaminata la stessa questione (πότερον ἀγένητος ἢ γενητὸς καὶ ἄφθαρτος ἢ

---

[1]) Bernays, *Die verlorenen Dialoge des Aristoteles*, p. 110.

φθαρτὸς ὁ κόσμος). Nella sostanza questa indagine, al pari di quella del dialogo, è una continua polemica contro il *Timeo* platonico, nominato anche esplicitamente[1]. E il principio del secondo libro si distingue così pienamente, nello stile e nel metodo, dalla consueta forma scolastica di argomentazione, che questa differenza non si può spiegare se non ammettendo che Aristotele abbia riferito anche qui brani del terzo libro Περὶ φιλοσοφίας. La deficienza del materiale non permette di darne una prova diretta, ma dato che il procedimento in sè appare accertato, contro ogni possibile obbiezione, da numerosi casi consimili, e che a poca distanza precede un ampio estratto dallo stesso libro, nessun dubbio può restare quanto alla loro provenienza.

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννώντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχειν ἐνδέχεται, καθ' ὃν δὲ τρόπον ἐκεῖνοι γενέσθαι λέγουσιν οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἂν ἔχοι καὶ τοῦτο ῥοπὴν εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος· διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόν-

Che dunque l'universo celeste non si è generato nè può perire, come pure affermano alcuni, ed è invece unico ed eterno, senza fine e senza principio di tutto il suo eone, contenendo e circoscrivendo in sé stesso l'infinità del tempo, è cosa che si può ritener certa in forza di quel che si è detto, ed anche desumere dal modo di pensare di coloro che sono di diversa opinione e gli attribuiscono una genesi. Già il fatto che esso può esser costituito nel modo da noi sostenuto, mentre non può essersi generato nel modo propugnato da quelli, viene ad avere gran peso al fine del convincimento della sua immortalità ed eternità. Convien quindi persuadersi della verità delle tradizioni antiche, e specialmente familiari ai nostri padri, secondo le quali c'è qualcosa d'immortale e di divino tra

[1]) *De caelo*, A 10, 280 a 28, e cfr. 279 b 32.

των μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ δὲ οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτὴν ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ'ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ'ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. πᾶν γαρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳπερ ἂν ἀϊδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον. διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν· ἐοίκασι γὰρ καὶ τοῦτον οἱ συστήσαντες τὸν λόγον τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑπόληψιν τοῖς ὕστερον· ὡς γὰρ περὶ βάρος ἐχόντων καὶ γεηρῶν ἁπάντων τῶν ἄνω σωμάτων ὑπέστησαν αὐτῷ μυθικῶς ἀνάγκην ἔμψυχον. οὔτε δὴ τοῦτον τὸν τρόπον ὑποληπτέον, οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θᾶττονος τυγχάνοντα φορᾶς ⟨διὰ⟩ τῆς οἰκείας ῥοπῆς ἔτι σῴζεσθαι τοσοῦτον χρόνον, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν. ἀλλὰ μὴν

quelle realtà che sono animate da movimento, ma il cui movimento è tale da non aver mai limite e anzi da esser piuttosto limite delle altre realtà: il limite è infatti alcunché di comprensivo, e questo movimento circolare comprende, nella sua perfezione, i movimenti imperfetti, sottoposti alla limitazione e all'interruzione, mentre esso non ha né principio né fine e continua senza tregua per tutta l'infinità del tempo, determinando gli altri o come causa iniziale o come punto d'arrivo. Il cielo e la regione superiore fu dagli antichi attribuita agli dei, in quanto la considerarono soltanto immortale: ma ora il nostro ragionamento prova che esso è anche indistruttibile ed increato, e immune di ogni difficoltà terrena, e oltre a ciò libero da ogni sforzo, non avendo bisogno di alcuna costrizione che violentemente lo trattenga nei limiti di un movimento a cui la sua natura rilutti. Ogni realtà di tal genere è infatti tanto più schiava della fatica, quanto più partecipi di una eterna durata; e non è quindi costituita nel modo più perfetto. Di conseguenza non si deve neppur credere che le cose stiano come se le immagina il mitico racconto degli antichi, i quali dicono che, per poter sussistere, esso ha bisogno di un Atlante. Gli autori di questo racconto presuppongono evidentemente la stessa idea implicita nel pensiero dei loro moderni successori: credono che tutti i corpi celesti abbiano pesantezza e siano costituiti nello stesso modo che le cose terrene, e quindi hanno sottoposto mitologicamente all'universo celeste, come suo sostegno, una

οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὔλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἀΐδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος, εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἡ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίονός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον. εἰ δὴ καθάπερ εἴπομεν ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς ἀϊδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων λόγων ἅλις ἔστω τὰ νῦν [1].

forza animata. Ma insieme con questa concezione bisogna respingere anche quella, professata da Empedocle, secondo la quale esso, avendo ricevuto dal moto vorticoso un più veloce impulso, conserva per così lungo tempo, in virtù dell' impeto proprio, il suo movimento. E neppure è credibile che la sua eternità sia determinata dall' azione costrittiva di un'anima cosmica: chè non è dell'anima una vita talmente serena e beata. È infatti necessario che questo suo moto, dovendo usare la forza in quanto costringe il primo corpo (il cielo) a muoversi continuamente in una maniera non rispondente alla sua natura, sia senza requie e senza momento di spirituale sollievo, se è pur vero che essa non può mai, come l' anima degli esseri mortali, godere della tregua costituita dall'abbandono del corpo durante il sonno, e deve invece necessariamente sopportare un eterno e inesauribile destino d' Issione.

Se dunque a proposito della prima orbita è possibile che la condizione delle cose sia quella da noi descritta, aver tale opinione circa la sua eternità è non solo più congruo in sé, ma anche necessario perché si sia in grado di fornire una spiegazione delle cose che in tal modo logicamente consuoni con l'intima nostra intuizione di Dio.

Ma, in questo campo di considerazioni, basti per ora quel che s' è detto.

---

[1]) Con queste parole, che servono di trapasso al normale tono didattico della lezione, Aristotele stesso dice chiaramente come quel che precede appartenga a un *ἄλλο γένος*, il quale a rigore non si accorda col freddo stile di trattazione scientifica altrimenti dominante in quest'opera.

È quasi superfluo riferirsi a indizî particolari per mettere in chiaro come lo stile di questo capitolo si distingua totalmente da quello consueto alla prosa scientifica di Aristotele. La scelta di parole solenni, che altrimenti non s'incontrano in queste trattazioni terra terra, un'augusta elevatezza di espressione, la ricchezza di mezzi retorici in servigio dell'effetto artistico, figure eleganti quali simmetrie, chiasmi e antitesi, immagini audaci come quella della platonica anima del mondo, legata come un Issione al moto incessante della ruota del cielo, sonori accoppiamenti di parole come τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, μοῖραν κατέχειν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον, εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος, ἄσχολον καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος, ἄλυπον καὶ μακαρίαν, ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν λόγους, ἐπίπονον καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον, e soprattutto una voluta trasposizione delle parole, simile a quella della prosa dei più tardi dialoghi platonici, e un'accurata eliminazione dell'urto vocalico tra principio e fine di parole dànno a questa lingua un tono, una misura e un atteggiamento quali convengono soltanto a quella dei dialoghi. Specialmente alla fine appar chiaro come, nel loro originario contesto, queste concezioni fisiche fossero orientate verso finalità religioso-metafisiche. La « sinfonia » della considerazione fisica dell'incorruttibile mondo celeste con quella che Aristotele chiama, in modo incomparabilmente bello e platonico, la profezia di Dio nell'intimo nostro, ci è già apparsa come la sintesi caratteristica operata dal terzo libro *Sulla filosofia*. Anche la forma soltanto dialettica dell'argomentazione, il procedere dalle degne opinioni degli antichi, da tradizioni religiose e da ciò che è verosimile (εὔλογον) denuncia quale sia la fonte.

Risulta con ciò fissato un *terminus post quem* per l'età di composizione della redazione da noi posseduta

dei libri *Sul cielo*. Essi sono stati elaborati dopo il dialogo *Sulla filosofia*, al più presto uno o due anni dopo la morte di Platone. Ma neppure debbono esser nati molto più tardi, perchè l'intero ambito visuale è quello della tarda Accademia [1]). Le teorie cosmiche dei Pitagorici, tanto spesso ciecamente seguìte in questo ambiente; la forma sferica del cielo e della terra; la teoria delle sfere e quella della loro armonia, che Aristotele mette in dubbio nello stesso atto in cui seriamente si sforza di render comprensibile a sè stesso fin nel particolare, da un punto di vista fisico, il modo in cui gli astri possano essere mossi dalle sfere; le questioni avanzate da Platone circa la forma degli astri e la loro rotazione assiale; la conoscenza, evidentemente ancora recente, dei cataloghi astronomici dei Babilonesi e degli Egizî, e infine il dibattito, divenuto poi di tanta importanza storica, circa la posizione della terra nello spazio cosmico e circa il suo movimento, risolto da Aristotele, per mancanza di prove decisive a favore del moto terrestre, con l'adesione all'idea della forma sferica della terra ma col rifiuto, conforme a ciò che sembravano esigere le opinioni allora dominanti circa l'essenza dei fenomeni gravitazionali, dell' allontanamento della terra stessa dal punto centrale del cosmo; da ultimo, le linee indivisibili

[1]) La teoria dell'etere, assai divergente da quella esposta nel Περὶ φιλοσοφίας. e che di per sè attribuisce a questo dialogo il carattere di *terminus post quem* essendo comprensibile solo come correzione e non come stadio precedente della teoria sostenuta nel dialogo stesso, potrebbe sembrare argomento contro l'ammissione di un troppo breve intervallo cronologico fra il Περὶ φιλοσοφίας e il *De Caelo*. Ma un uso piuttosto intenso degli scritti essoterici è stato da noi constatato solo nei trattati didattici appartenenti al periodo medio, e quindi ancora assai vicini cronologicamente a quelli. Per il *De caelo* bisogna quindi ritenere che la sua genesi, o la stesura della prima redazione nel suo complesso, cada nel periodo medio dell'attività aristotelica, e che una sua rielaborazione, in parte profonda, abbia avuto luogo nel periodo tardo.

di Senocrate, la teoria matematica dei corpuscoli propria della dottrina platonica degli elementi e il problema della gravità, invano affrontato dagli Accademici: tutto questo ricco ed evoluto mondo di speculazione fisica, nella sua varia e spesso apparentemente asistematica composizione risultante da problemi singoli semplicemente giustapposti, è comprensibile solo in funzione storica del suo ambiente nativo, cioè dell'Accademia. In questa forma i concetti aristotelici sono stati esposti solo dopo il 347, ma concepiti essi sono stati già nel periodo accademico del filosofo, quando egli discuteva con Platone e coi suoi compagni [1]).

---

[1]) La determinazione della data della *Meteorologia* è difficile. I libri Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, tra i quali sono da annoverare anche i due libri Γ e Δ del *De caelo*, si muovono esplicitamente sullo stesso piano speculativo della *Fisica* e del *De caelo*. La polemica si aggira intorno alla riduzione platonica dei quattro elementi a figure matematiche (ἐπίπεδα) e all'atomismo di Leucippo e di Democrito. La *Meteorologia* si addentra invece profondamente nella ricerca scientifica particolare. Ora, anche se il principio della divisione in teoria generale e scienza particolare della natura sta a fondamento dell'intero complesso degli scritti naturalistici di Aristotele, il quale comprende così entrambi quegli aspetti nella loro dualità, tuttavia non c'è dubbio, dopo l'esempio tra l'altro della *Politica*, che il materiale empirico si è venuto a poco a poco accumulando e aggiungendo solo in età più tarda, e ha reagito in vario modo sulla costruzione propriamente filosofica. Di conseguenza non dovrebb'essere lecito assegnare la *Meteorologia* a una data troppo alta: gli argomenti arrecati dall'Ideler (Arist., *Metcor.*, I, p. IX) per dimostrare che essa è stata composta prima della spedizione asiatica di Alessandro non reggono alla prova. Poco dice il fatto che Aristotele consideri ancora esattamente, con Erodoto, il Mar Caspio come un mare interno, mentre la spedizione di Alessandro giunse all'erronea opinione, la quale poi tenne il campo fino all'età moderna, che esso fosse collegato col mare del Nord. Infatti anche nella *Storia degli animali*, che è certamente di età tarda, Aristotele si vale per la descrizione di animali egiziani non del racconto di testimoni oculari, ma di Ecateo di Mileto (v. Diels, in *Hermes*, XXII: le coincidenze della *Storia degli animali* con Erodoto erano state già rilevate dal grande Cuvier, in *Histoire des sciences naturelles*, I, 1841, p. 136: cfr. A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 1847, p. 427, n. 95). La menzione dell'incendio del tempio di Efeso, accaduto nel 356, che la *Meteorologia* (Γ 1, 371 a 30) compie con l'espressione

Dobbiamo qui prescindere da una valutazione generale della filosofia aristotelica della natura, che cercheremo invece di dare nella conclusione di questo libro. Basti per ora aver chiarito nella loro natura i principali dati di fatto concernenti il processo della sua evoluzione. Il quadro storico della genesi antica delle parti fondamentali, cosmologiche e speculative, della teoria aristotelica della natura, della fisica e della cosmologia con l'annesso scritto circa la genesi e la distruzione, viene integrato dall' intervento, che secondo ogni verosimiglianza ha avuto luogo soltanto tardi, dei lavori sulle parti e sulla generazione degli animali. Essi muovono dall'osservazione particolare della natura, e rappresentano la più perfetta ed originale creazione di Aristotele nel campo della scienza naturale. Contro ad essi stanno la fisica e la cosmologia, con la loro indagine concettuale dei principî universali della natura e delle grandi linee del quadro cosmico. Non solo esse sono, dal punto di vista del loro contenuto problematico, assai più prossime storicamente a Platone, ma anche nel metodo esse si mantengono su quello stesso piano di prudente continuazione critica della speculazione accademica che caratterizza l' età di mezzo dell' evoluzione aristotelica, l'epoca della politica dello stato ideale e dell'etica e della metafisica teologizzanti. La continua polemica contro aspetti particolari della teoria platonica della natura non deve celare come tale critica nasca appunto dalla maggior vicinanza all'ambiente ideale di Platone. L'ab-

---

νῦν συνέβαινε fornisce solo un *terminus post quem*, perchè questo νῦν. com'è noto, è di significato assai ampio, e lascia quindi largo giuoco alla determinazione cronologica. Viceversa l'espressione ἐν ἔτεσιν ὑπὲρ τὰ πεντήκοντα δὶς ἐνετύχομεν μόνον, che la *Meteorologia* (Γ 2, 372 a 29) adopera a proposito dell'osservazione dell'arcobaleno lunare, non conviene troppo a un uomo ancora relativamente giovane, anche quando non si voglia prendere alla lettera la prima persona del verbo.

bandono dell'invisibile mondo delle idee, che in Platone fronteggiava il cosmo visibile come suo paradigma, la fredda scepsi contro certe effusioni d'arbitraria fantasia cosmologica, alle quali alcuni Accademici erano stati sedotti dall'adesione alla filosofia pitagorica, e in generale l' avversione alla speculazione pura, non fondata sull'esperienza, sono, sì, i motivi che vengono accentuati da Aristotele con maggior consapevolezza. Ma basta paragonare la fisica di Aristotele a quella del *Timeo* platonico, sullo sfondo del meccanismo cosmologico di Democrito o della teoria astronomica di Eudosso, risolventesi in pura concezione matematica, per scorgere come le costruzioni di Aristotele poggino in pieno sulle fondamenta platoniche e come i suoi scritti di fisica e di cosmologia rechino l'impronta delle discussioni da cui nacquero in seno all'Accademia.

# PARTE TERZA

# L' ETÀ DELL' INSEGNAMENTO

# I.

## ARISTOTELE AD ATENE

Nell'anno 335-4, dopo tredici anni di assenza, Aristotele tornò ad Atene, che egli non aveva più riveduta dal tempo della morte del maestro. Con la salita al trono di Alessandro si era chiuso il periodo della sua diretta attività presso la corte macedone. Certamente il giovane re gli offerse anche allora la possibilità di attendere onoratamente, con agio e coi mezzi necessarî, alle sue ricerche; e nessuno crederà che, proprio nel momento in cui egli aveva più bisogno che mai di esperto consiglio, egli abbia allontanato apposta dalla sua compagnia l'uomo che fino al tempo della spedizione asiatica aveva costantemente lavorato a raffinare la sua coscienza politica e fino allora lo aveva sorretto nelle sue decisioni di stato [1]. Ma il ritmo della loro esistenza era diventato troppo diverso, fin da quando Alessandro, per salvare il trono che tornava a vacillare ad ogni mutazione di chi lo occupava, passava veloce di campagna in campagna e combatteva per la propria fortuna ora sui Balcani e sul Danubio, ora in Grecia. Non sap-

---

[1] Per la supposizione che il Περὶ βασιλείας sia stato scritto in occasione della salita al trono di Alessandro cfr. sopra, p. 349, n. 1.

piamo se Aristotele sia rimasto alla corte fino al suo ritorno ad Atene o se già da parecchio tempo egli si fosse nuovamente ritirato nell'avito possesso di Stagira, secondo la notizia data da un frammento di lettera in sè molto sospetto, il cui stile presenta maggior somiglianza con i frigidi artificî delle scuole di rettorica che con la libera forma letteraria di Aristotele, famosa nell'antichità come modello d'individuale stile epistolare [1]). Favorevole all'idea che egli abbia mantenuto costanti rapporti con la corte è anche il fatto che Aristotele venne ad Atene solo nell'anno in cui Alessandro passò in Asia Minore.

Subito dopo la salita al trono di Alessandro (336) i nazionalisti ateniesi, agli ordini di Demostene, ormai escluso dalla vita politica dopo Cheronea, e i suoi amici in tutta la Grecia si erano sollevati. La rapida repressione della «rivolta», operata da Alessandro, pareva avesse ristabilito la quiete e la obbedienza, quando, alla voce che il re era caduto nelle battaglie sul Danubio, il partito nazionalista si risollevò di nuovo (335), alzando il grido dell'autonomia e della libertà [2]). Ma ancora una volta il disinganno fu rapido e completo. Alessandro assalì Tebe e la rase al suolo, esempio ammonitore per gli altri Greci. Solo a gran fatica Atene riuscì a sottrarsi alla disonorante ingiunzione di consegnare Demostene e tutti i capi del partito nazionalista. Da allora in poi essi scomparvero dalla scena politica. La tensione degli spiriti contro la Macedonia si attenuò. Nell'ottobre del

---

[1]) Framm. 669 R. ἐγὼ ἐκ μὲν Ἀθηνῶν εἰς Στάγειρα ἦλθον διὰ τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, ἐκ δὲ Σταγείρων εἰς Ἀθήνας διὰ τὸν χειμῶνα τὸν μέγαν. In sè e per sè, la cosa più naturale è che Aristotele trascorresse il tempo nelle sue occupazioni scientifiche a Stagira, tutte le volte che non era richiesta la sua presenza alla corte: cfr. sopra, p. 150 n., circa il soggiorno di Teofrasto a Stagira.

[2]) Arr., I, 7, 2 ἐλευθερίαν τε (καὶ αὐτονομίαν) προϊσχόμενοι παλαιὰ καὶ καλὰ ὀνόματα.....

335 Alessandro tornò indietro; nel maggio del 334, portatosi in Asia Minore, sconfisse i satrapi persiani al Granico.

Di questi tempi Aristotele tornò ad Atene. Chi ritornava, ora, era il sommo esponente della vita spirituale ellenica, l'eccellente filosofo, scrittore e maestro, l'amico del potentissimo dominatore, la cui fama mondiale aveva, con la sua veloce espansione, innalzato anche la sua figura nell'opinione degli ambienti più lontani, ignari del suo valore personale. Il progetto di tornare colà dove egli si era spiritualmente formato si maturò probabilmente in lui negli ultimi anni del soggiorno macedonico, trascorsi nell'intimità della ricerca scientifica. Fu il ricordo di Platone che gli fece scorgere nel ritorno qualcosa di più che un'estrinseca condizione favorevole per una più vasta manifestazione della sua attività. Assunse così ora anche pubblicamente, di fronte a tutto il mondo, la successione del maestro. L'Accademia peraltro gli era ormai aliena. In essa, dopo la morte di Speusippo (339-8), era stato dai membri eletto scolarco Senocrate [1]). A un ritorno nell'Accademia, alle dipendenze dell'antico compagno, ormai di così diverso orientamento spirituale, egli non poteva pensare, per quanto si preoccupasse di conservare le sue cordiali relazioni esterne con quel venerando uomo. Non abbiamo infatti notizie di suoi dissidî con l'Accademia: e certo molti uditori avranno frequentato le lezioni in entrambi gli istituti. Ma da questo momento l'Accademia perde la sua posizione dominante di fronte alla nuova scuola aperta da Aristotele prima negli anditi della palestra del Liceo, e poi probabilmente in locali più adatti in un fondo vicino, fuori della porta di Diocare ad oriente della città, cioè in un luogo che

[1]) *Ind. Acad. Hercul.*, col. VI, p. 38 (Mekler).

già da secoli era un punto di ritrovo dei sofisti. Finchè Aristotele rimase fra le mura di Atene, la detronizzata regina delle città fu ancora per l'ultima volta il centro spirituale del mondo ellenistico, la metropoli della scienza greca. Dopo la morte di Aristotele e di Teofrasto questa età si chiude: il centro di gravità si trasferisce ad Alessandria. Nella figura di Aristotele, non ateniese e residente in Atene, salvaguardia dell'influenza politica dei Macedoni nell'antica capitale dell'impero attico e insieme maestro spirituale della nazione, è il simbolo dell'età nuova.

Aristotele fondò il nuovo centro scientifico con la protezione del suo potente amico macedone Antipatro, che Alessandro aveva lasciato in Macedonia e in Grecia in qualità di reggente e di supremo comandante militare. Assai da rimpiangere è la perdita del carteggio di Aristotele con questo importante personaggio, che dopo la morte di Ermia sembra abbia avuto con lui rapporti personali più stretti che ogni altro. Dato che Antipatro proveniva da un ambiente totalmente diverso da quello in cui si era formato Aristotele, ed era estraneo alla vita scientifica, la loro amicizia deve certo essersi basata su una profonda affinità di carattere. Così si spiega come questa relazione, annodata alla corte di Filippo quando Aristotele godeva del massimo favore del re e di Alessandro, abbia sopravvissuto ai mutevoli umori dello stesso Alessandro e, dopo aver stretto i due uomini per tutta la vita, abbia legato Antipatro all'amico filosofo anche dopo la morte di quest'ultimo. Egli fu infatti designato da Aristotele, nel suo testamento, quale esecutore delle sue ultime volontà. Nei brevi frammenti superstiti delle lettere aleggia uno spirito d'illimitata confidenza, da cui si può anche dedurre come Aristotele e il suo ambiente dovessero trovarsi d'accordo coi disegni della politica macedone, dato che

Antipatro, tra il 334 e il 323, amministrò con potestà quasi illimitata le faccende interne della Grecia.

Il partito macedonico di Atene, che contava molti aderenti fra i ricchi, poteva ormai farsi avanti indisturbato. In seno alla cittadinanza, il processo di dissolvimento della fiducia si era esteso in misura tremenda. Ai nazionalisti, certo, era ancora facile di riportare delle vittorie dimostrative, come quella di Demostene su Eschine sconfitto nella battaglia oratoría del processo per la corona, e di conquistare con ciò di tanto in tanto il favore della massa. Ma contro le lancie dei Macedoni essi erano impotenti, e non avevano più dalla loro parte le persone colte, che non erano state scosse dalla loro indifferenza e inerzia neppure dall'opera di Demostene, fallita perciò nel suo principale intento. Per gli ambienti intellettuali costituiva una conquista il fatto che venisse a loro un appoggio morale dalla scuola di Aristotele, direttamente collegata col governo macedone. Contro l'altezza morale e spirituale di questi nuovi uomini, che non essendo ateniesi non potevano essere accusati nè di tradimento nè di corruzione, oratori popolari come Licurgo e Demostene non riuscivano ad aver successo. A quegli uomini non si poteva ascrivere alcuna immediata intenzione politica, ed essi influivano sulla formazione di un nuovo gruppo più col loro calmo rifiuto dell'idea nazionalistica concepita nel senso di Demostene che con un proprio programma politico.

Col suo fine tatto, Aristotele ha sempre evitato accuratamente di toccare il punto sensibile del sentimento nazionale ateniese e di lasciar cadere anche solo una parola dura contro Demostene, che senza dubbio gli era avverso, e contro il suo partito. Solo dopo molti anni, nelle mordaci espressioni di Teofrasto e di Demetrio di Falero circa l'eloquenza e lo stile di Demostene quale oratore popolare, il giudizio corrente nella chiusa cer-

chia del Liceo si azzarda a venire in luce. Naturalmente Aristotele non era così miope da attribuire a Demostene la colpa della guerra di Cheronea, come facevano Eschine e i suoi seguaci. Nell'unica espressione circa Demostene, che di lui possediamo, egli si oppone a questa idea. Tuttavia nulla sarebbe tanto falso quanto il credere, per questi motivi, che Aristotele abbia avuto ombra di comprensione per l'orientamento spirituale di Demostene. La cerchia degli intellettuali che si raccoglieva nel Liceo non era, certo, niente affatto cosmopolitica, ma era rassegnata, e lo era tanto più in quanto non aveva nessuna fiducia nelle nuove creazioni di Alessandro, toccanti i limiti del fantastico, e non voleva saperne di affratellamenti di popoli e di fusione col mondo asiatico. Aristotele stava accanto al letto della inferma nazione greca nell'atteggiamento di un medico preoccupato. I nazionalisti che si raccoglievano intorno a Demostene non capivano questo atteggiamento spirituale, che aveva le sue radici nella volontà di conoscere l'amara verità. Nella scuola di Aristotele non vedevano che un ufficio di spionaggio al servizio della Macedonia [1]).

Di nessuna scuola scientifica possediamo tante notizie come di quella del Liceo. Persino le lezioni che in essa furono tenute ci sono state conservate in massima parte negli scritti di Aristotele. La legge ateniese proibiva allo straniero l'acquisto di territorio attico: tuttavia vediamo più tardi che Teofrasto possedeva un fondo,

---

[1]) Questa era certamente l'opinione di Demostene, nonostante che egli non potesse esprimerla ad alta voce, come viceversa fece suo nipote Democare nella difesa del decreto di Sofocle (307/6), con cui, dopo la liberazione di Atene per opera di Demetrio Poliorcete, le scuole filosofiche simpatizzanti per la Macedonia furono soppresse (cfr. i vituperî lanciati contro Aristotele e i suoi seguaci nei frammenti del discorso di Democare in Baiter-Sauppe, *Or. Att.*, II, p. 341 segg.).

cioè un gran giardino, in cui si trovavano un sacello delle Muse, giusta l'esempio dell'Accademia, un altare e varî portici [1]). In uno di questi portici erano esposte su tavole (πίνακες) le carte geografiche della terra (γῆς περίοδοι). E anche il resto del materiale didattico, come la biblioteca, si sarà trovato colà. Una statua di Aristotele era esposta, accanto ad altri doni votivi, nel sacello delle Muse. Questo fondo era stato regalato da Demetrio di Falero al suo maestro Teofrasto, perchè restasse di sua proprietà (ἴδιον), e poichè la legge non permetteva che una simile donazione fosse fatta a un meteco quale Teofrasto, dovette essere necessario a tale scopo uno speciale atto di diritto pubblico. Poichè la scuola, già fin dal tempo di Aristotele, disponeva di molto materiale didattico, e in particolare di una raccolta di libri che poteva essere contenuta solo in un edificio di una certa ampiezza, non è da respingere la congettura che oggetto della donazione poi fatta da Demetrio a Teofrasto fosse proprio il bene immobile che già aveva servito ad Aristotele come sede per le sue lezioni. Demetrio l'avrà conservato per la sua scuola, in quanto il ricordo del fondatore era ormai legato a quel pezzo di terra. Tuttavia la fondazione dev'essere stata intestata al nome di Teofrasto, perchè nel suo testamento egli lega il Peripato alla scuola con questa formula: «Lascio il giardino e la passeggiata (il «peripato»), con gli edifici che vi sorgono, a quelli tra i nostri amici inscritti che volta per volta vogliano dedicarvisi in comune all'insegnamento e alla ricerca scientifica, non essendo possibile che ognuno vi rimanga costantemente; e ciò a patto che non sia permesso di alienare o di appropriarsi cosa alcuna, e che essi debbano

---

[1]) Diog., V, 39. Il tiaso costituito dalla comunità era quindi dedicato al culto delle Muse.

invece possedere tutto ciò come un comune santuario, e servirsene mantenendo reciproci rapporti di cameratismo e di amicizia, secondo ciò che è conveniente e giusto » [1]).

Queste belle parole attestano come nella scuola sopravvivesse lo spirito che Aristotele le aveva infuso. Le norme fondamentali della vita collettiva erano saldamente stabilite. Simbolo della comunità erano i convegni sociali che avevano luogo regolarmente ogni mese, le sissizie e i simposî. L'inventario contenuto nel testamento di Stratone enumera, accanto alla biblioteca, suppellettili per l'agape, tovaglie e vasellame [2]). Questa organizzazione dev'essersi sempre più completata nel corso delle generazioni: e al tempo dello scolarcato di Licone si ebbero lamentele per il fatto che gli studenti più poveri non potevano partecipare ai conviti, facendosi in essi troppo lusso. Lo stesso Aristotele redasse un regolamento concernente le costumanze da seguire nei simposî (νόμοι συμποτικοί) ed uno concernente quelle da seguire nell'agape (νόμοι συσσιτικοί), così come avevano fatto Senocrate e Speusippo per l'Accademia. Queste norme esercitarono nelle scuole filosofiche una funzione non indifferente [3]).

L'ordinamento delle lezioni era saldamente stabilito. La tradizione racconta che Aristotele dedicava la mattina ai corsi più difficili, di argomento filosofico: nel pomeriggio faceva lezioni di retorica e di dialettica per un pubblico più vasto. Accanto al maestro tenevano i loro corsi gli scolari più anziani, come Teofrasto e Eudemo. Quanto a nomi di scolari di Aristotele, ne cono-

---

[1]) Diog., V, 52.
[2]) Diog., V, 62.
[3]) Per l'organizzazione esterna della comunità peripatetica e per le sue cariche elettive cfr. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 264.

sciamo relativamente pochi. Ma quale Greco che abbia scritto su problemi di scienza naturale, di retorica, di letteratura, di storia della cultura, non ha avuto, in tutto il secolo immediatamente successivo alla vita di Aristotele, il nome di peripatetico? Per quanto prodigo sia l'uso che i grammatici fanno di questo titolo, si scorge facilmente come l'influsso spirituale della scuola si sia esteso rapidamente ovunque si parlava greco. Tra i peripatetici noti non troviamo quasi mai nomi di Ateniesi: gran parte degli uditori dev'esser venuta di fuori. Dalla comunanza platonica di vita, dal συζῆν, nasce nel Liceo l'università nel senso moderno della parola, come organizzazione delle scienze e dei corsi di studî. Gli scolari, che recano ancora il bel nome platonico di « amici », vanno e vengono senza tregua, giacchè, come dice Teofrasto con un certo tono di rassegnazione, « non è possibile che ognuno vi rimanga costantemente ». Con l'Accademia la nuova scuola ha tuttavia in comune il carattere che il suo ordinamento interno, come già l'idea della comunità platonica di vita, è stato determinato nella sua genesi dagli aspetti più personali del temperamento e dello spirito del suo creatore. L'organizzazione della scuola peripatetica è un'immagine della natura di Aristotele: è il risultato del dominio esclusivo di un'intelligenza, la cui volontà vive nelle membra dell'organismo dominato.

Per lo più si suole non tenere abbastanza presente come Aristotele non sia affatto uno dei grandi scrittori filosofici che lasciano alla posterità la loro opera letterariamente conformata, e che cominciano propriamente a vivere solo quando muoiono, perchè la parola scritta opera per loro. La serie degli scritti letterarî, composti da Aristotele nello stile di Platone e pubblicati nei suoi anni giovanili, appare sostanzialmente conclusa con l'inizio dell'attività didattica ad Atene. In ogni modo,

i dialoghi più importanti appartengono ad un'età molto anteriore, ed è difficilmente ammissibile che ancora in questi anni Aristotele si sia occupato della composizione di piccoli dialoghi, con un'attività che ormai non avrebbe avuto che il valore di un gioco accessorio. Ormai la sua attività si risolve nell'insegnamento, ancor più di quanto prima non fosse. I trattati didattici superstiti sono il sostrato di questa viva attività da lui svolta tra i suoi scolari. Nel *Fedro* Platone sostiene l'inutilità della parola scritta per la comunicazione di una vera conoscenza scientifica. Per troppo tempo si è creduto di poter trascurare questa concezione, fondamentale per l'interpretazione dei dialoghi; e solo ora si comincia a vedere come essa fosse fondata sull'effettiva relazione che nella scuola platonica legava la produzione scritta all'insegnamento orale, e come ogni considerazione complessiva dei dialoghi, che non li contempli sullo sfondo di quella generale attività didattica, implichi uno spostamento illecito del loro centro di gravità [1]). Con Aristotele la situazione si muta ancora una volta. Qui a poco a poco interviene una completa paralisi della creatività letteraria, totalmente assorbita dall' attività didattica. L'enorme somma d'azione che costituisce la vita d'Aristotele non è compresa nè nei trattati dottrinali nè nei dialoghi, e soprattutto consiste nella viva efficacia esercitata sugli scolari, e non radicata nell'*eros* platonico, ma nell'impulso a conoscere col proprio sforzo personale e ad insegnare agli altri. Staccati dal loro creatore e dalla sua parola, i trattati non potevano esercitare indipendentemente un' ulteriore efficacia, e non l' hanno di fatto esercitata. La stessa scuola peripatetica è stata capace di leggervi solo finchè c'erano ancora, a commentarli, quelli che erano stati personalmente discepoli

---

[1]) Cfr. la mia *Entstehungsgeschichte d. Met. d. Arist.*, p. 140.

di Aristotele. Sul primo ellenismo questa enorme massa di scienza e di pensiero ha esercitato un influsso straordinariamente esiguo. Solo nel primo secolo avanti Cristo si trassero nuovamente alla luce i trattati, ma anche allora i professori greci di filosofia, insegnanti ad Atene, non li capivano [1]). Solo quando il faticoso e secolare lavoro compiuto dalla scuola dei commentatori ebbe fatto riapparir chiare allo sguardo quelle possenti costruzioni del suo pensiero, che solo per un capello la posterità non aveva perdute per sempre, Aristotele riprese per la seconda volta ad essere il maestro della scuola. Solo allora si capì come non ci si potesse attenere soltanto a quegli scritti del filosofo che erano circonfusi dallo splendore della gloria letteraria, ma si dovesse scorgere il vero Aristotele nel vivo della sua attività attraverso i trattati didattici da lui non pubblicati, per cogliere un ultimo bagliore di questo spirito, così avaro verso la posterità e così prodigo per coloro che lo circondavano. Così, contro ogni sua intenzione, Aristotele divenne il maestro di tutte le genti. La sua universale missione storica riuscì diametralmente opposta alla sua azione e intenzione personale, la quale, con spirito schiettamente greco, era tutta accentrata nel presente, e raccoglieva tutte le sue forze per agire nell'ambiente più intimo. L'azione didattica di Aristotele fu un fenomeno unico nella storia del mondo. Per i Greci essa costituì inoltre qualcosa di affatto nuovo, che peraltro, nell'età allora incipiente delle grandi scuole filosofiche, fece epoca. Stoici, epicurei, accademici, attribuirono tutti d'allora in poi maggiore importanza all'insegnamento orale che all'esposizione letteraria delle loro dottrine.

Non è possibile seguire sino alla fine i rapporti di

---

[1]) Cicer., *top.* I, 3.

Aristotele con Alessandro. La memoria *Sulla colonizzazione*, col titolo dialogico di *Alessandro*, dimostra come essi abbiano durato ininterrotti fino al tempo delle fondazioni delle città in Egitto e in Asia. Non potè restar senza effetto sulle relazioni con Alessandro la catastrofe di Callistene, accaduta nel 327 [1]). Questo nipote di Aristotele, che durante il suo soggiorno ad Asso e poi anche a Pella era stato suo scolaro e che ancora nell'imminenza del passaggio di Alessandro in Asia aveva aiutato lo zio nella determinazione della lista dei vincitori delfici, si era, d'accordo con lui, aggregato al quartier generale del re, certamente fin da principio con l'intenzione di descrivere le sue gesta. La glorificazione di Alessandro, nell'opera a lui dedicata, al pari dell'encomio di Ermia, manifesta in lui non un'autentica natura di storico, ma un più personale interesse al proprio argomento, che egli sembra aver approfondito con penetrazione filosofica senza peraltro coglier dappertutto nettamente la realtà delle cose. Callistene non era un conoscitore di uomini. Era un dotto di fine educazione letteraria, non senza talento come oratore e specialmente come pronto improvvisatore, ed era un filosofo di acuta intelligenza, ma, secondo il personale giudizio di Aristotele, scarso di buon senso, cioè di naturale comprensione delle cose e degli uomini. Per quanto fautore del re e, nella sua opera storica, costante difensore di lui contro l'opposizione della vecchia nobiltà macedone, che disapprovava la politica di Alessandro nei riguardi degli Asiatici, egli riuscì tuttavia, quando si trattò della prosternazione, per un senso intempestivamente ostentato di dignità filosofica, a cadere nel disgraziato sospetto di aver congiurato con quella stessa opposizione, e ad atti-

---

[1]) Cfr. ora F. Jacoby, artic. *Kallisthenes* nella *Realencycl. d. class. Altert.* del Pauly e Wissowa, X, col. 1674.

rarsi così lo sfavore del re. La sua posizione alla corte era invero stata sempre quella di un isolato, non appartenendo egli nè al partito della nobiltà militare macedone nè alla schiera pettegola dei letterati greci del quartier generale, e appoggiandosi esclusivamente sul favore personale del re. Quando questo gli venne meno, non ebbe più difesa, e cadde vittima degli intrighi degli altri. Che gl'intimi del monarca abbiano più tardi trovato qualcosa da nascondere a proposito della rovina di Callistene, è oggi fuor di dubbio. La colpa non fu affatto accertata con la normale procedura giuridica, e l'esecuzione fu uno di quegli atti autocratici che Alessandro, in questo periodo di estrema tensione delle sue forze psichiche e fisiche, compì, in esplosioni vulcaniche di atroce furore, anche contro i suoi intimi amici. Per quanto anche su queste manifestazioni di umanità inferiore si potesse stendere il velo della compassione, esse dovevano oscurare l'immagine del re agli occhi di Aristotele, e cancellare dal suo cuore l'affezione che nutriva per lui. Cercò di conservare il suo equilibrio interiore usando giustizia, dura giustizia anche nei riguardi delle debolezze del nipote. La banale opinione degli antichi non sapeva spiegarsi la precoce morte di Alessandro se non immaginando che essa fosse stata provocata dal veleno fattogli pervenire dal filosofo. Ciò non rispondeva al temperamento morale di un Aristotele. Ma questo non toglie che nella coppa della regale amicizia fosse realmente caduta una goccia di velenosa amarezza.

Certo, anche allora l'esistenza di Aristotele ad Atene dipese soltanto dalla sorte di Alessandro. Quando nel 323 venne la notizia della sua morte, nessuno quella volta voleva crederci; ma quando poi essa fu confermata in modo incontrovertibile, per il partito nazionalista non ci furon più freni. L'unica difesa degli amici della Macedonia era stato Antipatro, ma negli ultimi

tempi anche questi, al pari di Aristotele, aveva perduto la fiducia del re, e si trovava proprio in marcia in Asia Minore, alla volta di Babilonia: aveva ricevuto l'ordine di risiedere presso la corte, perchè il re potesse averlo in avvenire sotto gli occhi. Aristotele si sottrasse all'improvvisa ondata dell'odio nazionalistico e agli assalti del partito di Demostene fuggendo a Calcide di Eubea. Colà si trovava l'avito possesso della defunta madre, nel quale egli si trattenne nei mesi seguenti, fino al giorno della sua morte. Una malattia di stomaco, di cui era affetto, pose presto termine alla sua vita, nel sessantatreesimo anno. Sembra che allora egli sentisse prossima la morte, giacchè a Calcide fu scritto il testamento che di lui ancora possediamo [1]. Prima di morire egli dovè ancora vedere come i Delfî, dopo la morte del suo regale protettore, gli rifiutassero le onoranze che gli erano state concesse in ricompensa della redazione del catalogo dei Pitionici [2]. Ma neppure i tumulti di questa età seppero scuotere durevolmente l'equilibrio spirituale di questo filosofo, nonostante la particolare sensibilità del suo temperamento per le vicende della storia umana.

Ancora una parola circa la sua vita pratica di questi ultimi anni. Il suo tutore Prosseno e la sua madre adottiva erano da lungo tempo defunti. Del figlio di essa, Nicanore, Aristotele si prese cura paterna e lo adottò. Nicanore risiedeva, col grado di ufficiale, presso il quartier generale di Alessandro. Nel 324 Alessandro

---

[1]) Nel testamento si parla solo della scelta di un'abitazione per Erpillide a Calcide o a Stagira, non ad Atene (Diog., V, 14), ed è anche incerto dove debba essere seppellito Aristotele (V, 16), mentre senza dubbio queste cose sarebbero state dette altrimenti se le disposizioni testamentarie fossero state date ad Atene e in tempi tranquilli.

[2]) Framm. 666 R. (lettera ad Antipatro) ὑπὲρ τῶν ἐν Δελφοῖς ψηφισθέντων μοι καὶ ὧν ἀφῄρημαι νῦν οὕτως ἔχω, ὡς μήτε μοι σφόδρα μέλειν ὑπὲρ αὐτῶν μήτε μοι μηδὲν μέλειν. Il frammento ha tutta l'aria di essere autentico.

lo mandò in Grecia, latore di una grande ambasciata. Fu lui quello che dovette annunciare agli Elleni, radunati per la festa nazionale ad Olimpia, come Alessandro pretendesse per sè onori divini. A Nicanore Aristotele aveva destinato, nel suo testamento, la mano dell'ancor minorenne figlia Pizia, natagli dalla moglie Pizia ormai da lungo tempo defunta. Dopo molto tempo dalla morte di costei Aristotele aveva preso in casa una certa Erpillide, dalla quale aveva avuto un figlio, di nome Nicomaco. Nel suo testamento egli si ricorda, con affezionata sollecitudine, di tutte queste persone, come anche dei suoi scolari. C'è qualcosa di commovente nel vedere come questo esule assesti le faccende della sua casa. I suoi pensieri sono dominati dal ricordo della patria Stagira, della solitaria e lontana casa paterna, delle figure dei genitori adottivi, dell'unico fratello Arimnesto, presto perduto, della madre, che egli aveva innanzi agli occhi solo nell'aspetto in cui aveva potuto vederla bambino. Suo desiderio è che non si abbiano a separare i suoi resti mortali dalle ossa della moglie Pizia, secondo quella che era stata anche l'ultima volontà di lei. Pacate e prive di effusioni sono le disposizioni materiali di questo documento ultimo della vita di Aristotele: ma tra le righe esso parla un linguaggio singolare, che non ci viene incontro dai testamenti, conservati al pari di esso, degli altri scolarchi peripatetici. È il caldo accento di una schietta umanità, ma nello stesso tempo la manifestazione di un quasi pauroso distacco dagli uomini che lo circondano. Sono parole di un isolato. Una traccia di questo sentimento si è conservata in una commovente confessione epistolare di questi ultimi tempi, che ha parole d'inimitabile sapore personale. ὅσῳ γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα. Nel mezzo della casa rumorosa invecchia un uomo che vive tutto per sè, romito: secondo la sua stessa

espressione, un' individualità ritirata in sè medesima, che nelle sue ore serene si avviluppa nel mondo meraviglioso e pur profondo del mito [1]. L'aspra e serrata sua personalità, chiusa a ogni sguardo esterno dietro le rigide barriere della scienza, qui affiora, svelando il suo segreto. Anche qui, come per la maggior parte delle personalità antiche, noi ne sappiamo esattamente quel tanto, che basta per riconoscere come nella sostanza non possiamo saperne nulla. Una cosa tuttavia scorgiamo, ed è che questa ricca esperienza di vita non si esaurisce in tutta la sua opera di scienza e d'indagine, come potrebbe sembrare dopo un'osservazione superficiale. L'ideale del βίος θεωρητικός affonda le sue radici in una seconda natura, celata nel profondo della personalità, e attinge ad essa la sua forza. Il ritratto tradizionale dell'Aristotele realista, interessato soltanto alle cose, è esattamente il contrario della verità. Questa è proprio l'età in cui l' Io comincia ad affrancarsi dai ceppi del contenuto oggettivo della vita, e avverte con consapevolezza più che mai chiara come non possa contentarsi di un'attività volta soltanto alle cose. La vita privata si ritrae dall'attivo concerto della società nel suo angolo quieto, erigendovi la sua dimora. Ed anche nell'anima dell'uomo la vita privata si ridesta, e chiude la porta in faccia agli ospiti non desiderati. L'aspetto di suprema oggettività, che Aristotele assume costantemente nelle sue manifestazioni esterne, dipende già da

[1]) Framm. 668 R. Per Aristotele (ed è eredità platonica) l'elemento mitico è strettamente collegato con quello filosofico. V. p. es. *Metaph.*, A 2, 982 b 17 ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν· διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. Ma certo c'è differenza fra il riconoscere elementi filosofici nelle creazioni mitologiche e il tornare con gioia, al termine di una lunga fatica spesa nella diretta soluzione filosofica dei problemi, alla nebulosa forma espressiva del mito, più intuitivamente ricca che logicamente chiara, come appunto fa Aristotele nel frammento della sua lettera.

una consapevole distinzione dell'attività che concerne la persona da quella che riguarda la cosa in sè. Poco tempo ancora, e la soggettività, nel possente rigoglio delle sue forze, spezzerà l'argine e trascinerà ogni saldo elemento oggettivo nel ritmo del suo moto interiore. Il ritratto che le indagini più recenti hanno riconosciuto come proprio del filosofo ci mostra una testa di assai singolare struttura [1]. L'elaborazione artistica di essa ha una certa nobiltà convenzionale, ma ciononostante il tratto personale è, nel volto, di una vivacità parlante. Come nella nota testa di Euripide, lo sforzo del pensiero traspare dalle rade e fini ciocche di capelli, cadenti sulla fronte vigorosa. Ma lo sforzo dell'artista, inteso a cogliere l'individuale, non si è limitato a fissare tali tratti generici. Chi guarda la testa di profilo è colpito dal contrasto tra il mento sporgente, con la sua espressione d'inflessibile energia, sotto la bocca serrata, e lo sguardo critico ed osservatore, rivolto a un punto determinato e singolarmente immune, nella nettezza orizzontale della sua traiettoria, dall'agitazione passionale della parte inferiore del volto. L'intensità di questo sguardo penetrante dà quasi un senso di angoscia. L'impressione di alta spiritualità, risultante dall' intera fisionomia, è fin dal primo momento superata da quella della seria intensità dell'attenzione, dominante ogni tratto. Tutto è disciplina spirituale. Solo intorno alla bocca ironica giuoca un'ombra di passionalità, l'unico tratto involontario che si scopra in questo volto.

A conclusione di tutto ciò sia qui riferito il testamento di Aristotele, che ci dà la sensazione immediata dell'atmosfera umana in cui egli visse [2].

« Possa tutto andar bene: ma, per qualsiasi evenien-

---

[1]) Cfr. Studniczka, *Ein Bildnis des Aristoteles* (Dekanatsprogr.), Lipsia, 1908.

[2]) Diog., V, 11.

za, queste sono le ultime disposizioni di Aristotele. Esecutore di esse tutte sia, sotto ogni aspetto, Antipatro. Fino al tempo in cui Nicanore sia in grado di assumere l'eredità, siano tutori dei piccoli, di Erpillide e di tutte le sostanze Aristomene, Timarco, Ipparco, Diotele e, se lo desidera e ne ha la possibilità, Teofrasto. E quando la fanciulla [la figlia Pizia] sarà in età, sia sposata a Nicanore; se per altro le accadesse qualcosa — non abbia a succedere, e certo non succederà — prima del matrimonio, o dopo il matrimonio quando ancora non avesse figli, Nicanore abbia autorità di disporre circa il ragazzo e circa tutte le altre cose, secondo ciò che richiede la sua e la nostra dignità. Per il resto Nicanore si occupi della ragazza e del piccolo Nicomaco nel modo che egli ritenga necessario nel loro interesse, come se fosse insieme loro padre e loro fratello. Se poi accadesse prima qualcosa a Nicanore — non abbia ad accadere — o prima che abbia sposato la ragazza o quando l'abbia sposata, ma senza che ancora ci sia prole, vigano le sue ultime disposizioni, nel caso che ne abbia lasciate. Altrimenti, nel caso che Teofrasto voglia prendere per sè la giovane, vigano per lui le stesse disposizioni che per Nicanore; se no, i tutori soprannominati dispongano, sentito il consiglio di Antipatro, tanto per la giovane quanto per il giovane, secondo ciò che ad essi sembra migliore. I tutori e Nicanore si occupino poi, in memoria mia, anche di Erpillide, dato che fu brava con me, per ogni cosa e in particolare nel caso che voglia sposarsi, affinchè non sia maritata ad uomo indegno di noi. E, oltre alle donazioni già fattele, le sia dato un talento d'argento dai beni da me lasciati e, se le vuole, tre ancelle e la giovane servente che ha, e infine, come servo, Pirreo; e nel caso che voglia abitare a Calcide, le sia dato l'appartamento degli ospiti che dà sul giardino; se invece vuole abitare a Stagira, la mia casa paterna.

Di queste due case, quella che essa sceglierà per abitare sarà ammobiliata dai tutori nel modo che ad essi sembri conveniente e che risponda alle esigenze di Erpillide. Nicanore si occupi inoltre anche del piccolo Myrmex, affinchè egli sia restituito ai suoi in modo degno di noi, con tutti i beni che gli appartengono e che abbiamo avuto da lui. E anche Ambracide sia libera e le vengano date, in occasione delle nozze di mia figlia, cinquecento dracme e l'ancella che ha. A Tale poi, oltre all'ancella che ha, quella comprata, siano date mille dracme e un'altra ancella; e a Simone, oltre il denaro già datogli per comprarsi uno schiavo, o si compri un altro schiavo o si dia il danaro corrispondente. Ticone sia libero, quando mia figlia si sposa, e così Filone ed Olimpio e il bambino di quest'ultimo. Non si venda nessuno dei figli di coloro che hanno servito presso di me, ma si mantengano al servizio; e quando siano arrivati all'età giusta, si mettano in libertà a seconda del loro merito. Si curi poi che i ritratti commessi allo scultore Grillione siano, appena compiuti, esposti in voto, quello di Nicanore e quello di Prosseno, che pensavo ancora di commettere, e quello della madre di Nicanore; e quello di Arimnesto, già compiuto, sia esposto in sua memoria, dato che è morto senza figli. Quello di mia madre sia consacrato a Demetra, a Nemea o dove meglio sembri. Nel luogo in cui io sarò seppellito, siano trasportate anche le ossa di mia moglie Pizia, secondo ciò che essa stessa dispose. E quando Nicanore sia felicemente tornato, dedichi, per sciogliere il voto da me fatto per lui, due statue di pietra alte quattro cubiti a Zeus salvatore e ad Atena salvatrice a Stagira ».

## II.

## L'ORGANIZZAZIONE DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Il secondo soggiorno di Aristotele ad Atene costituisce il punto culminante della sua evoluzione spirituale. È l'epoca della maturità, quella in cui il pensatore ha ormai compiuto il suo edificio dottrinale e svolge la sua attività come capo di una grande scuola. Essendosi già da tempo esattamente riconosciuta la relazione che lega gli scritti superstiti alla sua attività didattica, ma possedendosi d'altronde qualche notizia circa tale attività solo per quest'ultimo periodo della sua vita, era spontanea l'illazione che tutti i trattati dottrinali avessero avuta la loro genesi in questa età. La loro redazione riusciva invero in tal modo costretta nel breve spazio di tredici anni, ma non si esitava ad aggiungere anche questa difficoltà alla tesi corrente. La quale non può esser formulata più brevemente che con le parole dello Zeller, ancora considerato come autorità a questo proposito: « Se poi è giusto quello che dalle nostre indagini è risultato circa la destinazione delle opere aristoteliche da noi possedute all'uso della scuola, circa il loro nesso con l'insegnamento del pensatore e circa i rinvii a scritti precedenti contenuti negli scritti posteriori, tutte queste opere possono essere state composte

solo ad Atene, durante l'ultimo soggiorno di Aristotele in questa città »[1]).

Dopo le nostre indagini sul soggiorno di Aristotele ad Asso non occorre aggiunger altro per dimostrare l'insostenibilità di questa tesi. Ma esse ci rendono nello stesso tempo possibile d' intender più chiaramente la posizione peculiare che quest'ultimo periodo della vita di Aristotele assume nel processo complessivo della sua evoluzione. Quando si è riusciti a determinare lo spirito e la tendenza della sua attività durante il periodo intermedio tra i due soggiorni ad Atene, si scorge come l'ultimo di questi si distacchi molto nettamente dalla precedente fase evolutiva. Stando all'opinione corrente, in quest' ultimo periodo dovevano convivere, in breve spazio, audace spirito speculativo e vasto interesse sperimentale. Ora scorgiamo come questi motivi appartengano invece ad età distinte. I fondamenti della filosofia di Aristotele (nel senso stretto, comune a tutti i suoi espositori, della parola « filosofia », escludente cioè tutta la gigantesca sua attività di ricercatore nel campo storico della natura e dello spirito) appaiono già compiuti nel periodo intermedio della sua vita. Aristotele filosofo si sviluppa prima seguendo e poi criticando Platone. Nel terzo periodo egli assume invece un aspetto affatto nuovo e originale. Egli si volge all'indagine empirica diventandovi, mercè la rigorosa attuazione dei suoi principî metodici, il creatore di un nuovo tipo di scien-

---

[1]) Ed. Zeller, *Philos. d. Griechen*, II, 2, 3ª ed., p. 155; e cfr. Bernays, *Dialoge d. Arist.*, p. 128: « Tutte le opere superstiti appartengono all'ultimo periodo della vita di Aristotele; e anche se quel poco che si sa circa la loro successione cronologica dovesse essere una volta accresciuto da fortunate scoperte, la stessa costituzione intrinseca del loro contenuto esclude ogni speranza di poter far risalire anche l'opera relativamente più antica a un'età in cui Aristotele lavorava ancora al suo sistema. Esso ci si presenta in ogni suo aspetto come un edificio già costruito: in nessun luogo scorgiamo il costruttore ancora all'opera ».

za. Non poniamoci per ora il problema della relazione che lega questo nuovo indirizzo scientifico alla filosofia del periodo precedente, e della misura in cui esso costituisce l'attuazione ultima dell'ideale stesso di quella o in cui invece oltrepassa i suoi limiti. Stabiliamo piuttosto il dato di fatto che in questa età le discipline filosofiche centrali subiscono solo certe modificazioni, caratteristiche per lo spirito intrinseco al nuovo orientamento scientifico, mentre la vera e propria attività produttiva di Aristotele si volge al vasto dominio della natura e della storia. Questo è anzitutto accertato dalle nuove scoperte papiracee ed epigrafiche, che attendono soltanto di essere sfruttate perchè se ne traggano le necessarie illazioni circa lo sviluppo spirituale di Aristotele.

Un'iscrizione onoraria riportata alla luce nel 1895 contiene il decreto dei Delfî di « encomiare e coronare » Aristotele e suo nipote Callistene, quale espressione di gratitudine per aver redatto una lista completa dei vincitori dei giuochi pitici, estendentesi dai tempi più antichi fino all'età presente [1]). Per questo lavoro furono naturalmente necessarie ricerche d' archivio di entità considerevole, le quali dovettero acquistare importanza anche per la storia della cultura e della letteratura. Con questo lavoro Aristotele, a quanto vediamo, mise piede su un territorio nuovo. È impossibile che questo lavoro sia stato da lui compiuto in età molto antica, data la collaborazione del nipote, che fu suo scolaro ad Asso e a Pella (v. sopra, p. 432); ma neppure può essere posteriore al 334, anno in cui Callistene andò con Alessandro in Asia. È probabile che gli archivi dei sacerdoti delfici siano stati aperti a lui, storico della guerra sacra, nell'occasione stessa in cui egli compì le sue ricerche delle

[1]) Dittenberger, *Sylloge*, 3ª ed., p. 485.

fonti concernenti le lotte e le trattative con i Focesi, che non sarebbe stato possibile eseguire in nessun altro luogo. Ora, che l' Ἀναγραφὴ τῶν Πυθιονικῶν debba esser stata realmente scritta nel 335-4, poco prima della partenza di Callistene per l'Asia, risulta da un conto per l'incisione in pietra di una copia di questa lista, che si è conservato e che reca la data dell' arconte delfico Kaphis (331-0). Si tratta di un lavoro di lunga lena: secondo calcoli moderni, di un *pinax* di circa sessantamila parole. Evidentemente non può essere stato che quello di Aristotele e Callistene, la cui incisione in pietra si è verosimilmente protratta per varî anni[1]). L'elenco è quindi stato redatto verso la fine del soggiorno macedonico o sul principio di quello ateniese.

Alla stessa epoca ci riconducono le grandi indagini antiquarie di Aristotele circa le vittorie nelle Dionisie urbane e lenee e le *Didascalie*, cioè i documenti di rappresentazioni drammatiche ateniesi, che più tardi fornirono agli storici alessandrini della letteratura il fondamento cronologico per la ricostruzione dello sviluppo del dramma classico e sui quali si basa tutto ciò che ancor oggi conosciamo circa l'epoca in cui le singole opere furono rappresentate. Queste ricerche, fondamentali per la storia della letteratura greca, sono state senza dubbio stimolate dalla trattazione filosofica dei problemi della poetica.

Rispetto a tale trattazione l'imponente raccolta del materiale erudito rappresenta un momento posteriore, giacchè almeno il perduto dialogo Περὶ ποιητῶν risale certo a un'età antecedente. Anche qui la novità consiste nell'ampliamento della considerazione speculativa mercè particolari indagini storiche e cronologiche. Queste

[1]) Cfr. Homolle, *Bulletin de correspondance hellénique*, XXII, p. 631.

indagini possono essere state fatte soltanto sul luogo, nell'archivio dell'arconte: quindi o nel periodo precedente la morte di Platone o dopo il 335. Ma l'analogia con gli altri lavori aristotelici dello stesso tipo assegna con ogni evidenza le ricerche «didascaliche» al periodo tardo, e in sè è anche massimamente plausibile che i lavori preparativi per tali ricerche, possibili solo col consenso del governo, siano stati compiuti in connessione con la riforma statale del teatro che fu effettuata da Licurgo, il creatore del nuovo teatro in pietra di Atene, proprio verso la fine del decennio fra il 340 e il 330 [1]). Come egli fece preparare un esemplare di stato di tutte le antiche tragedie ed innalzare le statue dei classici del teatro, curando anche un turno regolare di rappresentazioni delle loro opere, così sarà stato anche lui a esporre, incisi in pietra, sulla parete posteriore della Stoa dietro al teatro di Dioniso i documenti degli agoni drammatici dalla fine del sesto secolo in poi. Un'opera sui vincitori dei giuochi olimpici, che è piuttosto da porre accanto alla lista dei vincitori pitici e che procedeva per la via aperta per la prima volta dal sofista Ippia di Elide col suo elenco dei vincitori, è citata nei cataloghi degli scritti di Aristotele; ma nulla ne è rimasto. Probabilmente l'occasione immediata per la sua composizione fu offerta da quella del catalogo

[1]) L'interesse per l'evoluzione dei principali εἴδη letterari, in particolare della tragedia e della commedia, che presso i peripatetici postaristotelici si estese poi ad altri generi, come risulta da Orazio, *Ars poet.*, 73, 275, traspare dai resti epigrafici delle Νῖκαι (C. I. A., II, 971), in cui è menzionata la prima esecuzione di κῶμοι. Questo scritto non fu generato, come le Διδασκαλίαι, dall'interesse erudito per la storia del teatro, ma solo da quello ufficiale che lo stato ateniese aveva per la persona dei coreghi e dei διδάσκαλοι vincitori e per la loro φυλή. Esso dimostra perciò nel modo più evidente il nesso che lega queste ricerche alla riforma statale del teatro compiuta da Licurgo. Sulle *Didascalie* cfr. G. Jachmann, *De Aristotelis didascaliis*, Diss., Gottinga, 1909.

dei pitionici, ed essa sarà quindi parimenti stata redatta nel secondo periodo ateniese.

La stessa cosa può esser dimostrata verosimile, come già si è notato, per la gigantesca impresa costituita dalla silloge delle 158 costituzioni statali. I mezzi esterni e le forze ausiliarie necessarie per un lavoro così esteso, a cui deve aver collaborato un numero considerevole di ricercatori, erano a disposizione di Aristotele solo quando dirigeva una grande scuola, in cui poteva addestrare collaboratori adatti al suo scopo. È infatti escluso che questo lavoro possa esser stato compiuto durante il soggiorno alla corte di Pella, perchè colà egli poteva trovare sì i mezzi finanziarî, ma non la necessaria collaborazione scientifica. La *Costituzione degli Ateniesi,* che è tornata alla luce agli inizî del secolo scorso e che costituiva il primo libro, scritto personalmente da Aristotele, dell' opera complessiva, fornisce col materiale, particolarmente copioso, della storia attica un esempio del metodo che doveva essere seguìto in tutta l'opera. Dalle allusioni cronologiche risulta che questo libro non è stato pubblicato prima del 329-8 [1]). Di conseguenza l'elaborazione delle altre *Costituzioni*, delle quali ci re-

---

[1]) La questione concernente la data di composizione della Πολιτεία Ἀθηναίων è stata inutilmente dibattuta per vario tempo dopo la scoperta dello scritto, al pari di quella della sua autenticità. La soluzione vera era stata trovata subito da C. Torr, *The date of the Constitution of Athens*, in *Athenaeum*, nr. 3302 (cfr. *Classical Revue*, V, 3, p. 119). Il *terminus post quem* è costituito dalla menzione dell'arconte Cefisofonte (329/8), l'*ante quem* dal fatto che il cap. 46 ricorda la costruzione di triremi e di quadriremi, ma non di quinqueremi, le quali peraltro in un'iscrizione del 325 (C. I. A., II, 809 d 90) sono citate come già esistenti, la nuova βουλή prendendole in consegna dal precedente anno ufficiale. Di conseguenza non oltre il 326 dev'essere stata presa quella decisione di costruire quinqueremi, che Aristotele ancora non conosce. La Πολιτεία Ἀθηναίων è dunque stata scritta tra il 329/8 e il 327/6 (cfr. ultimamente Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, p. 211, n. 43). Rinuncio ad esaminare i tentativi, affatto erronei, di far risalire lo scritto al decennio fra il '60 e il '50.

sta un quadro ricco e vario in una serie assai numerosa di frammenti, cade solo negli ultimi anni della vita di Aristotele, dato anche che egli abbia potuto vederla compiuta. Con questa colossale silloge, nata da un accurato lavoro di ricerca singola utilizzante le fonti storiche locali, Aristotele raggiunge il punto estremo nel suo processo di allontanamento dalla filosofia platonica. La nozione singola è diventata quasi scopo a se stessa. In maniera anche più chiara partecipano dello stesso carattere i *Problemi omerici*, di contenuto puramente letterario-filologico, raccolti dagli editori a quanto sembra in sei libri, i quali anticipano l'esegesi e la critica alessandrina e che in realtà, insieme con la creazione della poetica e della cronologia letteraria e con lo studio della personalità dei poeti, hanno fatto di Aristotele il creatore della filologia, trasferita poi ad Alessandria da Demetrio di Falero, scolaro del suo scolaro Teofrasto. Che a questo ultimo periodo appartengono anche i Δικαιώματα πόλεων e i Νόμιμα βαρβαρικά è dimostrato per i primi (e quindi reso abbastanza verosimile anche per gli altri) da un frammento menzionante la spedizione che Alessandro Molosso fece nell' Italia meridionale e in cui egli trovò la morte. Questa morte viene citata da Eschine, nel processo per la corona, come avvenimento recentissimo, e cade perciò sulla fine del decennio tra il 440 e il 430, anzi senz' altro in quest' ultimo anno, secondo l' opinione più diffusa [1]. Il metodo scientifico dell'esatta ricerca empirica, che caratterizza queste opere, è nel mondo greco del tempo qualcosa di affatto nuovo ed originale.

---

[1]) Cfr. Arist., framm. 614 R.; Aesch., *Ctes.*, 242. La spedizione di Alessandro il Molosso è citata come esempio storico nei Δικαιώματα, ed evidentemente non è più una novità. I Νόμιμα, col loro interesse etnologico, antiquario, mitologico, dovrebbero appartenere allo stesso periodo erudito di Aristotele. Essi fanno preciso riscontro alle Πολιτεῖαι.

Neanche Democrito regge al paragone. In questo campo, in cui egli si muove con maggiore libertà rispetto al metodo speculativo del platonismo, Aristotele diventa l'archegeta di quella schiera di ricercatori universali, che s'inizia con la filologia alessandrina di Callimaco e di Aristarco e che dalla Rinascenza in poi ha sopravvissuto, a intervalli secolari, in singole figure d'eccezione del tipo dello Scaligero. Ma certo Aristotele li supera di gran lunga tutti per l'originalità della metodologia, cioè del principio della forma applicato alla realtà singola, con cui idealmente provvede allo sviluppo scientifico d' interi millennî, e mercè la versatilità del genio, che gli permette di abbracciare, insieme con la storia e la teoria della cultura, anche l'opposto emisfero della scienza naturale.

Come maestro non tanto della φιλοσοφία quanto della ἱστορία nel senso greco di questa parola, secondo cui essa designa, oltre alla conoscenza storica del mondo umano, anche la conoscenza empirica della natura e della vita naturale, egli si manifesta anche attraverso le indagini naturalistiche di quest'ultimo periodo. Fin dall'antichità noi riuniamo in un solo complesso i suoi scritti di scienza naturale come appartenenti ad un genere unitario, e poniamo la *Storia degli animali* e gli scritti sulle loro parti e sulla loro generazione sullo stesso piano della *Fisica*, del *De caelo* e del *De generatione et corruptione*. Quanto ai *Problemi*, si dovrà certo esitare a sostenere che essi siano antichi, dato anche che la silloge che ne abbiamo non è identica a quella che fu di Aristotele, essendo in parte opera dei suoi scolari, immediati continuatori del lavoro d'indagine empirica iniziata nel Peripato. Ciò significa infatti che anche gli autentici *Problemi* di Aristotele cadono con molta probabilità nel periodo tardo, al quale appartengono anche per la loro ricchezza di materiali e per la

molteplicità e varietà del loro interesse scientifico per le cose singole. È già pienamente plausibile in sè che la fisica celeste del *De caelo* e la trattazione speculativa dei concetti fondamentali della *Fisica* sia, come già mostrammo, di origine accademica; mentre non conviene a questo periodo speculativo l' approfondimento delle questioni singole, che in gran parte non hanno alcuna relazione con la filosofia. Ma dovremo ancora procedere oltre. Anche la *Storia degli animali*, considerata nella sua struttura spirituale, non è del tipo ideale della *Fisica*, bensì sta sul piano della silloge delle costituzioni. Essa è una raccolta di materiali, che sta agli scritti sulle parti e sulla generazione degli animali, i quali la elaborano indagando le ragioni dei fenomeni, esattamente come la silloge delle costituzioni sta ai libri più tardi, ed empiristicamente orientati, della *Politica*. Essa ne costituisce il sostrato. Perciò vale per la *Storia degli animali* quello stesso che per i *Problemi*: essa reca in sè le tracce più evidenti di diverse mani, e gli ultimi libri sono opera di più giovani membri della scuola, che si fanno avanti come continuatori, integratori e perfino correttori e critici del maestro. È verosimile che anche questo lavoro sia stato organizzato come quello per la silloge delle costituzioni, e distribuito fin dall'inizio tra più collaboratori. È ormai difficile stabilire esattamente quale parte abbia avuta di persona Aristotele nella redazione della *Storia degli animali*. La botanica, connessa strettamente con la zoologia, fu da lui affidata a Teofrasto, che ne fece oggetto di trattazione indipendente. Difficilmente accettabile è l'idea, sostenuta a questo proposito, che la *Storia degli animali* si possa concepire prescindendo dalle ricerche della spedizione di Alessandro. Già le notizie circa animali allora ignoti in Grecia, come gli elefanti, e circa la loro vita presuppongono le esperienze della spedizione indiana, e certo

in molti altri passi deve essersi conservato l'influsso di questo enorme ampliamento dell' orizzonte conoscitivo greco, per quanto oggi non possiamo più accorgercene. Quanto grande sia stato il frutto delle spedizioni asiatiche per la botanica di Teofrasto è stato dimostrato dal bel libro del Bretzl, che pure non esaurisce l'argomento [1]. Tutti gl'indizî sono quindi in favore dell'assegnazione delle opere zoologiche a un'epoca tarda dell' evoluzione di Aristotele. Non è lecito, e conduce a prospettare le cose in maniera affatto ingannevole, trasferire in seno all'Accademia tutta questa organizzazione della ricerca scientifica particolare. Come si è dimostrato, gli Ὅμοια di Speusippo, che trattavano essenzialmente di piante, non contenevano indagini botaniche nello stile di Teofrasto, bensì materiali per il metodo della divisione in generi e specie, raccomandato dal vecchio Platone nel *Sofista* e nel *Politico* e adottato nell'Accademia soltanto ai fini della logica classificatoria, non già per interesse a quei singoli esseri e alle loro condizioni di vita [2]. Lo schematismo di questo metodo

---

[1]) M. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, Lipsia, 1903.

[2]) Il primo libro *Sulle parti degli animali*, che contiene una generale introduzione metodologica la cui importanza per la conoscenza degl'ideali scientifici dominanti nell'ultimo periodo dell'attività aristotelica sarà più oltre messa in rilievo, prende ampiamente posizione (capp. 2-4), dal punto di vista tipico del vecchio Aristotele, rispetto a tale metodo accademico della divisione. Egli critica severamente, tanto sotto l'aspetto logico quanto per la sua inservibilità ai fini di una scienza zoologica degna del nome, che non voglia strappare a forza l'una dall'altra le specie animali tra loro coerenti, il principio della dicotomia, teorizzato da Platone nel *Sofista* e nel *Politico* e poi applicato dai suoi discepoli, e particolarmente da Speusippo, alle singole specie naturali. Certe esteriorità del procedimento accademico della divisione erano state già da lui criticate, dal punto di vista logico, nella giovanile *Topica* (Z 6, 144 b 32): ma, com'egli stesso riferisce, la contraddizione colà rilevata era già venuta in luce in seno allo stesso ambiente accademico. Del tutto indipendente da questi influssi, e derivata dall'esperienza da lui personalmente compiuta

manifesta chiaramente il suo influsso anche nella zoologia e nella botanica di Aristotele e di Teofrasto: ma non è giusto considerare la classificazione del regno animale e vegetale come un vero e proprio portato di esso. Molto maggior peso, in confronto, ebbe per lo sviluppo della scienza naturale il fatto che qui, per la prima volta, ci si preoccupò seriamente di osservare e descrivere il singolo essere e il suo βίος. Proprio in questo campo Aristotele e la sua scuola compirono un'opera imponente, nonostante qualche errore, inevitabile agli inizî di tali ricerche e data la molteplicità e il diverso valore delle fonti a cui dovettero attingere. Anche la *Meteorologia* sarà, nel suo complesso, un'opera di questo periodo [1]). In questo campo, un caso particolarmente interessante di trattazione di un problema singolo è costituito dallo scritto sulla causa della piena del Nilo, l'autenticità del quale non può ormai esser messa più in dubbio. Questo scritto ci riporta quasi in presenza del metodo di lavoro seguìto da Aristotele in questo periodo, quando egli comunica ai suoi collaboratori i risultati delle osservazioni più recenti compiute nel corso superiore del Nilo, e alla fine dell' esposizione esclama: «La piena del Nilo non è più un problema, perchè ormai è stato osservato che il fiume si gonfia a causa delle piogge» [2]).

---

nei lunghi studî intorno al regno animale, è invece la critica che s' incontra nel *De partibus animalium* e in altri passi degli ζωικά. Essa è il risultato degli sforzi da lui eseguiti per giungere a un nuovo tipo di divisione, conformato secondo le esigenze della realtà oggettiva. L'incompiutezza di questo «sistema», la quale spesso ha indotto a negare la sua stessa esistenza, dipende dalla sua tarda genesi in seno all'evoluzione scientifica di Aristotele. Cfr. Jürgen Bona Meyer, *Aristoteles' Tierkunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie*, Berlino, 1855, p. 53 e 70 segg.

[1]) Cfr. sopra, p. 415, n. 1.

[2]) Convincente sembra a me l'ottima trattazione di J. Partsch, *Des Aristoteles Buch «Ueber das Steigen des Nil»*, in *Abhandlun-*

Con le ricerche sulla natura organica e sugli esseri viventi è strettamente connesso il gruppo d'indagini a cui Aristotele dedica lo scritto *Sull'anima* e il complesso delle singole trattazioni antropologiche e fisiologiche che ad esso si ricollega. Già nella connessione della psicologia con le teorie della percezione e dei colori, della memoria e della reminiscenza, del sonno e della veglia, del sogno, della respirazione, del moto degli esseri viventi, della brevità e longevità della vita, della giovinezza e della vecchiaia, della vita e della morte, si manifesta una comune intonazione fisiologica: la psicologia è la conclusione necessaria di questa serie d'indagini, in quanto l'anima vien concepita come principio della vita, studiata ora in tutte le sue manifestazioni caratteristiche. Secondo quanto attestano indizî di ogni genere, questa serie di scritti è giunta solo progressivamente allo stato di completezza in cui ci si presenta oggi [1]). La sintesi odierna di queste ricerche preliminari, di carattere più generalmente fisiologico, con gli ζωικά in un solo quadro complessivo del mondo organico non è che un'artificiosa costruzione pedagogica, determinatasi in tale forma solo nell'ultimo periodo dell'evoluzione aristotelica. Si tratta ora di vedere in che misura la psicologia stessa partecipi al generale processo evolutivo da noi descritto, e se sia possibile trovare punti di riferimento cronologici per essa e per i cosiddetti *Parva naturalia*.

Carattere spiccatamente platonico e poco naturali-

---

*gen d. sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften*, Phil. Histor. Klasse, XXVII, Lipsia, 1910, p. 553. La sopra citata conclusione del libro, il cui testo greco è superstite in Fozio (Partsch, p. 574: οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν. ὤφθη γὰρ φανερῶς ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει) è caratteristica di Aristotele: cfr. infatti *Metaph.*, H 6, 1045 a 24 οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον, ecc.

[1]) Cfr. Brandis, *Griechisch-römische Philosophie*, II b 2, pagine 1192 segg., e il mio articolo *Das Pneuma im Lykeion*, in *Hermes*, XLVIII, p. 42.

stico manifesta a questo proposito il terzo libro del *De anima*, contenente la teoria del νοῦς. Questa teoria è uno degli elementi più antichi e costanti della filosofia aristotelica, e uno dei principali fondamenti della sua metafisica. Anche la trattazione che ne è data nel *De anima* penetra profondamente nella sfera metafisica. La dottrina psicofisica dell'anima fu costruita posteriormente, a quanto sembra, intorno ad essa e su di essa, senza che per ciò risultasse colmata la lacuna che distingue queste due parti dell'opera, nate da due diversi momenti spirituali. Si potrebbe obiettare che questo duplice carattere domina l'intera filosofia di Aristotele, e può bene esserle stato peculiare fin dai suoi primordî. Contro questa obiezione sta peraltro il fatto che la teoria del νοῦς risale alla tradizione platonica, mentre in Platone non si trovano, o si trovano solo deboli accenni a una psicofisica, e il fatto che anche in quelli tra i primi scritti di Aristotele che riescono più accessibili alla nostra conoscenza s'incontra una elaborata teoria del νοῦς inquadrata nel sistema speculativo del suo platonismo giovanile, mentre non è dato scoprirvi ancora traccia di una psicologia empirica. Quest'ultima è, per intero, creazione originale di Aristotele. Quindi non è certo un caso se, per esempio, l'etica si basa su una psicologia ancora molto primitiva, cioè sulla teoria delle parti razionali ed irrazionali dell'anima. Questa concezione antiquata, che appare già nel *Protreptico*, non è altro che quella platonica. Per ragioni pratiche, Aristotele la lasciò immutata anche più tardi, non ostante che nel frattempo egli fosse proceduto molto più innanzi nel campo psicologico e non riconoscesse più, in generale, una distinzione dell'anima in parti (μέρη ψυχῆς). Nell'etica si poteva operare comodamente con le antiche formulazioni, senza che ne risultassero errori essenziali, tali da compromettere il risultato stesso della

teoria morale: e gli antichi schemi platonici erano ormai troppo saldamente collegati coi concetti fondamentali della sua etica. Aristotele sentiva tuttavia di dover chiedere venia per questa semplificazione del problema [1]). La costruzione dell'etica sarebbe riuscita probabilmente diversa se al tempo dell'elaborazione dei suoi principî fondamentali la psicologia aristotelica avesse già raggiunto quel grado di evoluzione in cui essa ora ci si presenta. Questo contrasto dei diversi stadî evolutivi può ancora esser constatato in qualche punto. La rielaborazione della teoria platonica della reminiscenza, data nell' *Eudemo,* e la fede nell'immortalità individuale, che s'incontra in quell'opera ed anche nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, cioè ancora sul principio dell'età media dell'evoluzione aristotelica, non sono conciliabili con la psicofisica del *De anima.* Esse presuppongono che dopo la morte continui a sussistere proprio quella parte della coscienza umana, che secondo la posteriore opinione di Aristotele è invece legata al corpo [2]). Inoltre non si può negare che l'etica dell'età media, con la sua concezione teologica della chiaroveggenza e della mantica, sta sullo stesso piano del Περὶ φιλοσοφίας, mentre

---

[1]) Nell'*Eudemea* (B 1, 1219 b 28) Aristotele pone, ancora senza preoccupazione alcuna, la vecchia partizione schematica dell'anima in δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα a fondamento della teoria dell' ἀρετή, allo stesso modo che nel *Protreptico*, che egli qui segue alla lettera (cfr. sopra, p. 335). Il passo corrispondente nella redazione posteriore (*Eth., Nic.*, A 13, 1102 a 23 segg.) rileva invece, con aria di scusa, come gli uomini politici e pratici, quando vogliono giudicare esattamente le questioni dell' ἀρετή, abbiano bisogno di un minimo (non più) di scienza psicologica: τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶν τῶν προκειμένων. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. E segue la teoria, consueta in tale contesto, delle parti razionale e irrazionale dell'anima con un breve accenno alle difficoltà implicite nel concetto dei μέρη ψυχῆς. S'intende quindi come in ciò che segue Aristotele eviti con intenzione questo termine.

[2]) Cfr. sopra, p. 64 segg.

lo scritto sulla divinazione per mezzo dei sogni, che appartiene alla serie delle indagini fisiologiche aggiunte in appendice al *De anima*, implica un distacco assoluto da quelle concezioni platonizzanti. La *forma mentis* qui è puramente naturalistica, e del tutto aliena da preoccupazioni per il problema etico; e più importante del fatto che Aristotele rigetti la sua precedente opinione è qui il metodo che tale rigetto giustifica. Egli ricorre persino a riflessioni di psicologia degli animali: che è un chiaro sintomo del mutato spirito di questa nuova considerazione delle cose, ormai del tutto spogliata d'intenzione mistica [1]). Questo spirito, d'altronde, compenetra per intero i due primi, classici, libri del *De anima*, con la loro teoria della percezione sensibile e con la concezione dell'anima quale entelechia del corpo organico, che ad essa si riconnette. Dalla dottrina del νοῦς questa non avrebbe mai potuto nascere. Parimenti decisive nella loro novità sono le indagini degli opuscoli fisiologici. Non è affatto un'illazione audace, ma anzi cosa di semplice evidenza che essi appartengano allo stesso tardo stadio evolutivo a cui risale lo scritto sulla divinazione per mezzo dei sogni, tra essi inserito come studio speciale su quel vecchio problema platonico [2]).

---

[1]) In questo interessantissimo saggio Aristotele tenta di dare una spiegazione naturale, per via psicofisiologica, del fenomeno dei sogni veridici. Egli non esclude infatti che si diano casi di previsione del futuro durante il sogno, ma nega ormai che tale previsione discenda da sfere metafisiche. Contro la fede nei sogni inviati dalla divinità sta il fatto che tali sogni non sogliono presentarsi nè ai saggi nè ai buoni, ma anzi spesso a uomini di scarsa levatura morale, che per ciò possiedono una speciale predisposizione psichica, e il fatto che anche gli animali sognano (accenno, questo, alla *Storia degli animali*, Δ 10, 536 b 28). Aristotele dimostra la connessione del contenuto onirico con impressioni subconscie o conscie della veglia, e indaga minutamente i motivi della deformazione delle immagini nel sogno. Cfr., a proposito della mantica nel Περὶ φιλοσοφίας, sopra, p. 214 segg.; nella prima etica, sopra, p. 323.

[2]) Non è plausibile l'idea che Aristotele, anche nell'età in cui tuttavia professava quella concezione mistica della mantica, po-

Tutto questo complesso di ricerche si ricollega tanto intrinsecamente, dal punto di vista del metodo e dell'inquadramento speculativo, quanto cronologicamente alle grandi opere sulle parti e sulla generazione degli animali. Anche se, dunque, la redazione superstite del terzo libro del *De anima* e quella degli altri due libri e dei *Parva naturalia* costituiscono un tutto unico formalmente e cronologicamente (quesito a cui io non oso rispondere nè in un senso nè nell'altro, mancando appigli per poterlo fare), indiscusso resta il fatto che le concezioni circa il νοῦς sono più antiche e la metodologia e la costruzione delle altre parti sono più recenti, appartenendo a un diverso stadio evolutivo, anzi a un diverso atteggiamento della mentalità aristotelica [1]).

Non meno ricca di conseguenze, tra le opere compiute da Aristotele nell'ultima fase della sua attività scientifica, fu la fondazione della storia della filosofia e di quella delle singole scienze: grande opera d'insieme, di mole enciclopedica ma d'ispirazione unitaria, nella cui monumentale struttura acquista per la prima volta figura sensibile quella unità delle scienze che effettivamente rispondeva alla vita scientifica del Peripato. Per una concezione dello sviluppo cosmico del tipo di quella di Aristotele la storia del sapere umano, nel graduale processo del suo perfezionamento, costituisce il grande tema finale della scienza. Con ciò essa attinge

---

tesse trovarsi per tutto il resto già sul piano della sua psicologia naturalistica, e che quindi un'eredità platonica persistente solo in quel punto l'avesse tuttavia indotto ad un compromesso. La mutata opinione circa la mantica è piuttosto solo la logica conseguenza di una mutata forma di considerazione della realtà psichica in generale.

[1]) Nonostante che i *Parva naturalia* trattino degli esseri viventi solo dal punto di vista delle loro generali condizioni fisiologiche, senza entrare in particolari, la ripetuta menzione dei principî di classificazione degli animali adottati negli ζωικά mostra chiaro come queste partizioni, nate dalla diretta ricerca scientifica, stiano già alla base dei *Parva naturalia*.

il grado in cui impara a comprendere geneticamente sè stessa, nella sua finalità interiore, come una pianta o un essere vivente. L'esecuzione di questo còmpito, che soverchiava di gran lunga le forze di un individuo e doveva perciò, come la descrizione del mondo delle forme politiche o quella della natura organica, esser ripartita tra più collaboratori, è mirabile. Teofrasto fu incaricato di scrivere la storia dei sistemi fisici e metafisici (nel senso moderno di quest'ultima parola), a cui egli dedicò un'esposizione in diciotto libri. In essa egli espose l'evoluzione di entrambe quelle forme scientifiche, nell'età più antica collegate in maniera indissolubile, ordinando sistematicamente i diversi problemi e procedendo da Talete e dai fisiologi fino ai suoi contemporanei. I frammenti superstiti, e specialmente quelli che si sono potuti ricavare dall'analisi delle opere dei dossografi della tarda antichità, ci permettono ancora oggi di valutare l'ampio lavoro di silloge e di comparazione storica compiuto da Teofrasto. Esso poteva esser condotto a termine solo col sussidio della biblioteca di Aristotele, cioè della prima collezione libraria di mole considerevole di cui si possa dimostrare l'esistenza in Europa; e per la sicurezza documentaria delle ricerche, personalmente condotte, su cui si fondava ebbe per tutta l'antichità importanza definitiva. In seguito quest'opera fu più di una volta ampliata, la sua esposizione fu proseguita volta per volta fino all'età contemporanea, ne furono compilati estratti e il suo contenuto fu rifuso nelle più diverse forme, finchè nella tarda antichità, estremamente meccanizzato e impoverito, fu ridotto a compendio scolastico per i principianti. Ma accanto alle Φυσικῶν δόξαι erano anche le opere storiche di Eudemo, concernenti l'evoluzione dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia, forse anche della teologia, tra le quali specialmente la prima fece testo per

tutta l'antichità, risalendo ad essa la maggior parte delle posteriori testimonianze classiche sulla storia della matematica più antica; inoltre, la storia della medicina scritta da Menone per incarico di Aristotele, e della quale un ritrovamento papiraceo ci ha di recente restituito un estratto. Tutto questo lavoro di storia delle scienze può esser stato compiuto solo nell'ultimo periodo dell'evoluzione aristotelica, nel quale i primi saggi di storia della filosofia, che s'incontrano nel primo libro della *Metafisica*, vennero proseguiti secondo il più vasto disegno adottato con la silloge delle costituzioni, e le ricerche particolari nel campo della natura organica ebbero avvicinato anche la medicina alla sfera degl'interessi scientifici della scuola.

Sotto la direzione di Teofrasto furono ulteriormente curate le relazioni della scuola peripatetica con le più famose scuole contemporanee di medicina, come quella di Cnido e più tardi quella di Alessandria. Il matrimonio di Pizia, figlia di Aristotele, con Metrodoro, rappresentante della scuola di medicina di Cnido, che insegnò in Atene (senza dubbio nel Liceo) dove fu suo scolaro il grande medico Erasistrato, consolidò queste relazioni con un rapporto che potrebbe dirsi dinastico. L'uso che gli scritti aristotelici fanno, come si può continuamente constatare, delle opere di medicina, e non solo di quelle della tendenza ippocratica di Coo ma ancora più di quelle dei medici pneumatici dell' indirizzo siciliano (Filistione, Diocle), attesta che questi studî erano coltivati nel Liceo, in connessione con le ricerche fisiologiche e antropologiche. Anche il materiale d'insegnamento che si trovava elaborato nell'opera medica delle 'Ανατομαί, e a cui Aristotele rimanda spesso nei suoi scritti zoologici, fu messo insieme allora. Era un'opera illustrata, una specie di atlante, perchè s'incontrano accenni espliciti alle figure e ai disegni che vi si trova-

vano. La necessità di tale materiale didattico per l'insegnamento prova che nel Liceo, a differenza di ciò che avveniva nell'Accademia platonica, eran tenuti corsi regolari di anatomia e fisiologia. Nel caso di Platone, le conoscenze mediche che egli presuppone nel *Timeo* e i suoi rapporti con Filistione sono piuttosto un fatto isolato. Anche in questo campo il vero organizzatore, quello che fa posto definitivamente alla ricerca empirica considerandola come fine in sè, è Aristotele.

Per noi moderni la ricerca scientifica particolare non ha più nulla d'insolito: è il fertile grembo dell'esperienza, sola capace di generare l'autentica conoscenza della realtà. È perciò necessario un vivace, anzi eccezionale, senso storico per sentire concretamente quanto aliena e urtante per la media coscienza greca del quarto secolo fosse invece questo procedimento scientifico, e quanto rivoluzionaria apparisse allora quella innovazione. Solo a poco a poco il pensiero scientifico potè crearsi i metodi che oggi gli sono familiari come il più comune strumento. A istituire esperienze particolari, metodicamente regolate e proseguite, aveva insegnato la più recente e rigorosa scienza medica dell'uscente quinto secolo, e poi, nel quarto secolo, l'astronomia degli Orientali coi suoi cataloghi e con le sue registrazioni continuate per secoli. I più antichi filosofi della natura sapevano soltanto interpretare, in modo divinatorio, singoli fenomeni sorprendenti. Il contributo dell'Accademia, come si è detto, non era stato quello della silloge è della descrizione particolare, bensì quello della divisione logica in generi e specie universali. Certo, nei suoi ultimi anni, Platone aveva insistito vivamente sull'esigenza di non arrestarsi a mezza strada nel processo della divisione, ma di dividere fino all'indivisibile, per amore di quella compiutezza esauriente che sola poteva rendere sicuro un tale metodo. Ciò si riferiva tuttavia an-

cora alle specie, e non ai fenomeni sensibili. L'indivisibile di Platone restava pur sempre un universale. Aristotele fu il primo che passò a studiare la realtà sensibile come portatrice dell'universale (ἔνυλον εἶδος). Anche rispetto alla precedente empiria dei medici e degli astronomi, questo ideale scientifico costituiva qualcosa di nuovo.

Con fatica e pazienza indicibili egli dovè condurre i suoi ascoltatori sulla nuova via, e gli occorse più d'una parola di persuasione e di rimprovero per educare i giovani, abituati all'astratto giuoco concettuale dell'oratoria attica e che per educazione liberale intendevano la capacità di dominare retoricamente e logicamente i problemi politici, o tutt'al più, nel migliore dei casi, la scienza delle alte cose (μετέωρα), a studiare con interessamento obbiettivo insetti e lombrichi o a considerare senza ripugnanza estetica, in occasione di sezioni anatomiche, le viscere degli animali. Nell'introduzione dell'opera *Sulle parti degli animali* egli indirizza a questo genere di ricerca i suoi ascoltatori con sottili chiarimenti metodologici, esprimendo insieme, in forma energicamente suggestiva, la gioia che arreca la scoperta di questo nuovo mondo di misteriose leggi, in cui si rivela l'arte della natura [1]). Trascriviamo queste parole, affinchè esse, quale confessione della nuova fede scientifica di Aristotele, siano valutate come ad esse spetta nella storia dello spirito. Egli parla dell'attrattiva, assai diversa, della speculazione platonicamente concepita e dell'empiria raccomandata da lui. Sebbene egli cerchi di render ragione ad entrambe, tuttavia si avverte verso qual lato inclini, se non il suo cuore, certo almeno il suo interesse scientifico, quand' egli cerca d' infondere queste idee nell'animo dei suoi scolari. Queste pagine

---

[1]) *De part. anim.*, A 5, 644 b 22.

sono state scritte in un'età in cui lo spirito metafisico e speculativo della sua cultura giovanile costituiva ancora l'armatura strutturale della sua visione del mondo, ma era ormai passato affatto in seconda linea nell'effettiva sua produzione scientifica.

« Delle sostanze che si trovano nella natura, le une sono ingenerate e imperiture per tutta l'eternità, le altre partecipano della nascita e della morte. Accade, ora, che di quelle prime realtà, venerande e divine, noi abbiamo minori nozioni (e infatti per le indagini che intorno ad esse si potrebbero fare, e in cui noi desidereremmo di conoscere la verità, pochissimi sono i punti di partenza che alla nostra percezione appaiano evidenti), mentre a proposito delle realtà transeunti, vegetali e animali, noi abbiamo maggiori possibilità di conoscenza, crescendo noi nello stesso loro ambiente. Ognuno può infatti acquistare molte nozioni a proposito di ciascuna di tali specie viventi, solo che abbia la buona volontà di lavorarvi assiduamente attorno. Entrambe le forme di studio hanno la loro attrattiva. Se attingiamo col nostro sapere anche una minima parte di quelle superiori realtà, tuttavia, per la sua intrinseca importanza, questa conoscenza ci è più cara che quella di tutto il nostro mondo empirico, nello stesso modo che quando capita di scorgere anche una piccola parte dell'essere di cui si è innamorati, ciò riesce più dolce che la precisa visione di molte altre cose, anche importanti. Le realtà inferiori, essendo più e meglio accessibili alla conoscenza, vengono d'altronde ad avere il sopravvento nel campo scientifico, e giacchè esse sono più vicine a noi e più conformi alla nostra natura, la loro scienza finisce per costituir quasi un equivalente di quella filosofia, che studia le realtà divine. Ora, poichè di queste ultime abbiamo già trattato, ed a loro riguardo abbiamo esposto la nostra opinione, ci resta da parlare

dell'altra natura, di quella vivente, possibilmente senza tralasciare alcuna cosa, più o meno importante che essa sia. Infatti anche nel caso degli esseri meno favoriti dal punto di vista dell'apparenza sensibile la natura che li ha creati dà gioie indicibili a coloro che, considerandoli scientificamente, sanno comprenderne le cause, e sono schiette nature di ricercatori. Del resto sarebbe inconcepibile ed assurdo se, pur godendo nella contemplazione delle riproduzioni artistiche in quanto in essa è implicita anche la contemplazione dell'arte che le ha prodotte, p. es. della pittura e della plastica, non prediligessimo assai di più la considerazione delle stesse realtà naturali che di quelle riproduzioni sono l'oggetto, specie essendo in grado di conoscerne le cause.

Non ci si deve quindi annoiare infantilmente quando si studiano gli animali di minore importanza. In tutte le realtà della natura c'è qualcosa di meraviglioso. E giusta il motto che si racconta Eraclito abbia rivolto agli stranieri i quali volevano parlare con lui, ed entrando si erano fermati perchè l'avevano visto riscaldarsi alla stufa (gridò infatti loro che si facessero coraggio ed entrassero, perchè anche colà esistevano iddii), conviene che chi si accinge allo studio di una singola specie animale non lo faccia di malavoglia, bensì pensando che in ogni realtà è compreso un elemento dell'universa natura e bellezza. Nelle opere della natura, e anzi massimamente in esse, vige infatti non il caso ma la finalità: e questa finalità, per cui si viene all'esistenza, ha la natura e la funzione della bellezza. Che se qualcuno si è invece convinto che lo studio degli altri esseri viventi non ha importanza, deve pensare la stessa cosa anche a proposito dello studio di sè medesimo: ed è pur vero che, allora, neppure le parti di cui è composta la specie umana, sangue carne ossa vene e simili, si possono guardare senza avvertire sensazioni spiacevoli.

Si deve inoltre tener presente che chi discute di una qualsiasi parte od elemento della realtà non fa menzione del suo aspetto materiale nè ha interesse per questo, bensì mira alla forma (μορφή) nella sua totalità. Quel che importa è la casa, non i mattoni la calce e le travi: così, nello studio della natura, quel che interessa è la realtà complessiva e totale di un dato essere, e non quelle sue parti, che separate dall'essere di cui sono costituenti neppure esistono ».

Queste parole fanno l'effetto di un programma scientifico e didattico della scuola peripatetica. Esse ci spiegano lo spirito che anima le opere degli scolari di Aristotele, pei quali la metafisica fa certo ancora un passo indietro rispetto a quello che già compie qui, finchè poi nella seconda generazione, quella di Stratone, viene senz'altro messa alla porta. Questa ulteriore evoluzione della scuola s' intende solo in funzione dell' interesse quasi esclusivamente empiristico, che qui esprime il vecchio Aristotele, e che rivive nei suoi discepoli così come negli Accademici si erano perpetuati gl'ideali del vecchio Platone. Certo, in Aristotele non si tratta di una completa esclusione della metafisica e della fisica celeste, chè anzi questo passo dimostra proprio come il corso su tali argomenti abbia preceduto quello sul regno animale. Ma innegabile è la completa mutazione del suo atteggiamento spirituale e lo spostamento del centro di gravità del suo mondo interiore rispetto al tempo in cui egli si era sentito anzitutto come il rinnovatore della filosofia platonica del soprasensibile e come iniziatore di una nuova teologia speculativa. Nella *Metafisica* quest'ultima appare ancora, in forma affatto platonica, come l'unica scienza esatta, perchè basata solo sul puro νοῦς; e se Aristotele, quando ne scriveva la più antica redazione, la chiamava una scienza concessa soltanto alla conoscenza divina, egli manifestava tutta-

via nello stesso tempo l'orgogliosa certezza che niente nella realtà fosse impervio allo sguardo della ragione e che della potenza di questa non si potesse mai avere un'idea abbastanza alta. Quanto diverso è il linguaggio dei suoi ultimi anni! Egli non parla più del mondo fenomenico come di quello che è « più conoscibile per noi », a cui si deve contrapporre l'essenza della realtà come quella che è « più conoscibile di sua natura »; giustifica la metafisica solo richiamandosi all'eterno desiderio che l'animo umano ha di penetrare i segreti del mondo invisibile e incorruttibile, ed è disposto a contentarsi anche di un solo frammento di questa celata verità, mentre assegna con chiare parole la priorità scientifica (ἡ τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχή) alla ricerca empirica. È la lode della devozione per le cose piccole: la confessione di questa fede scientifica, che nella zoologia e nella silloge delle costituzioni, nella storia del teatro e nella cronaca dei vincitori pitici giunge alle sue più alte creazioni.

Il nesso ideale che lega il metodo e le finalità scientifiche di questi ultimi anni col platonismo riformato del decennio che intercorre fra il 350 e il 340 è costituito dal concetto della forma, cioè dell' ἔνυλον εἶδος, tipico di Aristotele e da lui elevato, anche nel passo che si è visto, a vero termine ideale della ricerca naturalistica. Di anno in anno questo concetto gli si è sempre più trasformato da oggetto di gnoseologia ontologica in vivo strumento di ricerca, diretta nelle più diverse direzioni. Non si presenta quindi più nell'aspetto di principio metafisico (quando s'intenda questo termine non nel senso nostro ma in quello aristotelico) bensì come immediato oggetto dell'esperienza concettualmente interpretata. Del resto anche il concetto della finalità, con cui esso è legato, non è affatto per Aristotele un concetto intrinsecamente metafisico, potendo anzi risultare

soltanto dall' esperienza. Il campo d' applicazione del concetto della forma si estende quindi molto al di là dell'ambito delle essenze immanenti che appaiono nella metafisica aristotelica, e che a rigore sono limitate al numero delle entelechie, cioè degli organismi, del mondo naturale. Nel passo sopra citato Aristotele spiega tale concetto mercè l' analogia della forma artistica. Quest'ultima offre l'appiglio per applicare il concetto della forma anche ai prodotti della civiltà umana, i quali sono in parte di natura puramente tecnico-artistica e in parte stanno al confine tra la creazione spirituale consapevole e la spontanea formazione naturale, come lo stato e tutti gli aspetti della vita sociale e morale. Col concetto della forma Aristotele concilia l'antitesi opponente il pensiero puro alla ricerca empirica, la φύσις alla τέχνη. La sua empiria non consiste nell'accumulamento meccanico di materiali morti, ma nella determinazione della gerarchia morfologica della realtà. Egli organizza e vince l'illimitatezza fenomenica, su cui Platone sorvola, salendo dalle più minute e impercettibili tracce di forma e di costituzione organica a più comprensive unità formali. Così sul fondamento dell'esperienza si eleva l'edificio di un universale sistema del mondo, la cui ultima causa motrice e finale è a sua volta una suprema forma, la forma di tutte le forme, il pensiero nella sua creatività. Per Platone lo scopo della spiritualizzazione totale della vita poteva esser raggiunto solo mercè il ritorno dello spirito dalle apparenze all'esemplare: per Aristotele essa in conclusione coincide con la specializzazione della scienza, intesa nel modo che si è detto. Infatti ogni scoperta di una nuova forma, fosse anche quella dell'ultimo insetto od anfibio o quella della più piccola parte dell'arte o della lingua umana, rappresenta un passo innanzi nel progressivo dominio dello spirito sulla materia, e con ciò nella tra-

duzione del reale in razionale. Niente esiste nella natura, fosse anche la cosa più insignificante e spregevole, che non contenga in sè qualcosa di mirabile: e colui, che con gioiosa meraviglia lo scopre, è un fratello spirituale di Aristotele.

---

## III.

## LA TRASFORMAZIONE DELLA TEORIA DEL PRIMO MOTORE

La teologia di Aristotele ha subìto, ancora nell'ultimo periodo dell'evoluzione spirituale del suo autore, una modificazione importante, evidentemente collegata con la più tarda rielaborazione della *Metafisica*. In questa occasione è stato infatti trasformato il nucleo più antico di tale scienza, nella quale si conservava più tenace l'eredità platonica [1]), cioè la teoria del motore immobile e della sua relazione coi moti circolari degli astri. Nell'ultima redazione, come si è mostrato [2]), la vera e propria rielaborazione della parte principale della teologia non fu portata a compimento: tuttavia si è conservato un ampio brano ch'era destinato ad essa, e che gli editori hanno più tardi inserito nel libro Λ, a cui esso si ricollegava dal punto di vista del contenuto.

Già il Bonitz aveva dedotto, dall'apparente mancanza di ogni relazione esterna del libro col resto della *Metafisica*, che esso non apparteneva alla conclusione del-

---

1) Cfr. sopra, p. 186 segg.
2) Cfr. sopra, p. 300.

l'opera, ma costituiva una trattazione indipendente, la quale egli pensava di dover far risalire a un'età anteriore [1]; e questa determinazione cronologica ci è risultata altrimenti confermata dalla segnalazione dei rapporti che legano il libro Λ alla redazione più antica della *Metafisica* e alle sue formulazioni teoriche [2]. All'attribuzione dello scritto a un'età antica si oppone peraltro la menzione di Callippo, scolaro di Eudosso, che s'incontra nell'ottavo capitolo [3]. Per quanto scarsa sia la nostra conoscenza del famoso astronomo e dei dati cronologici della sua biografia, tuttavia secondo ogni verosimiglianza egli si è incontrato con Aristotele solo durante il secondo soggiorno di quest'ultimo ad Atene. L'unico punto fermo per la cronologia di Callippo è dato dalla grande riforma del calendario attico, a compiere la quale egli era stato invitato dal governo ateniese [4]. La nuova era, che suole prender nome da lui, s'inizia nell'anno 330-29. È in questa epoca, quindi, che Callippo deve aver lavorato per un certo tempo ad Atene, e naturalmente aver ripreso le relazioni con gli ambienti dotti del luogo, determinate dalla sua conoscenza di Eudosso. Ciò risulta, con tutta la certezza che si può desiderare, già dalla maniera in cui Aristotele parla di lui in Λ 8. Egli poteva infatti riferire in quella forma circa le modificazioni che nei riguardi del sistema delle sfere di Eudosso proponeva Callippo solo nel caso

---

[1] Bonitz, *Comm. in Arist. Metaph.*, p. 25; e cfr. sopra, p. 294.
[2] Cfr. sopra, p. 294 segg.
[3] V. per ciò già O. Apelt, nella sua recensione della mia *Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Arist.*, in *Berliner Philolog. Wochenschrift*, 1912, col. 1590.
[4] Dell'età di Callippo trattò brevemente il Boeckh, *Vierjährliche Sonnenkreise d. Alt.*, p. 155, senza però tener conto dei passi della *Metafisica*. Circa l'era stabilita da Callippo cfr. ora l'articolo nella *Real-Encyclopädie* del Pauly e Wissowa, s. v. *Kallippische Periode*, dove peraltro manca per errore l'articolo su Callippo in generale. Esso merita uno studio a parte, e anche le reliquie delle sue dottrine sono ancora da raccogliere.

che avesse discusso personalmente questi problemi con l'astronomo, nell'ambito della scuola. E in generale, come risulterà chiaro in seguito, furono proprio queste discussioni, e gli stimoli intellettuali che così egli ricevette da parte delle ricerche astronomiche, che costrinsero Aristotele a trasformare la sua teoria dei motori astrali. La forma verbale dell'imperfetto, di cui egli si serve quando parla della modificazione apportata da Callippo al sistema di Eudosso, non si spiega che in due modi: o significa soltanto che Aristotele aveva attinto la sua conoscenza di tale ipotesi da precedenti conversazioni con Callippo, o implica, oltre a ciò, che Callippo in quel tempo non era più in vita. E giacchè Aristotele, nello stesso contesto, usa l'imperfetto anche parlando di Eudosso, il quale com'è noto era già morto da lungo tempo e parimenti aveva conosciuto di persona Aristotele, la cosa più verosimile è che entrambe queste contingenze valgano anche per Callippo [1]. Tanto più tarda vien quindi ad esser l'età dell'ottavo capitolo, che può

[1]) *Metaph.*, Λ 8, 1073 b 17: Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις.... Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ.... τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου, τῷ δὲ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ δύο ᾤετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν. La stessa forma verbale dell'imperfetto è usata da Aristotele quando parla di concezioni esposte oralmente da Platone, p. es. in A 9, 992 a 20 τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς. D'importanza decisiva per la comprensione dell'imperfetto è il πολλάκις che qui gli è esplicitamente aggiunto, e che quindi è da sottintendere anche nell'altro passo concernente Eudosso e Callippo. Per questo imperfetto come tempo designante la tradizione orale della scuola cfr. p. es. Περὶ ὕψους III, 5 (su cui Wilamowitz, in *Hermes*, XXXV, p. 49 n. 2). Simile forma hanno le reminiscenze dell'età accademica, p. es. in *Metaph.*, Z 11, 1036 b 25 (Socrate il giovane) e in *Eth. Nicom.*, K 2, 1172 b 9-20 (Eudosso). Quel che nell'antichità si sapeva circa i motivi delle modificazioni arrecate da Callippo al sistema di Eudosso risaliva alla tradizione orale trasmessa al Liceo da Eudemo: cfr. Eudemo, framm. 97, p. 142 Spengel.

esser stato scritto solo durante l'ultimo soggiorno di Aristotele ad Atene, probabilmente dopo il 330 [1]). La determinazione di questa data è di estrema importanza per la conoscenza dell'evoluzione intellettuale di Aristotele. Infatti o il capitolo è nato contemporaneamente all'intero libro Λ e in questo caso diventerebbe dubbio tutto quello che si è argomentato per provare l'antichità della dottrina contenuta in tale libro (v. sopra, p. 298). Oppure la nostra dimostrazione dell'esistenza di una specifica forma dottrinale, propria della metafisica più antica, vale anche per il libro Λ e allora l'ottavo capitolo non può avere originariamente fatto parte del libro, ma è stato aggiunto soltanto più tardi nel luogo che occupa.

Ora, tanto inconfutabile è la corrispondenza della dottrina esposta nel libro Λ alla concezione più antica della metafisica, tanto è d'altro lato sicuro per chi ben guardi (e così è stato fin dall'antichità) che l'ottavo capitolo non s'inquadra organicamente nel suo contesto, essendo invece un corpo estraneo. Resta tuttavia ancora da arrecare la vera e propria dimostrazione della realtà di questo stato delle cose, sospettato da gran tempo da

---

[1]) Secondo Simplicio (*in Arist. de caelo*, p. 493, 5 Heiberg) Callippo, venuto ad Atene, fu collaboratore di Aristotele: Κάλλιππος δὲ ὁ Κυζικηνὸς Πολεμάρχῳ συσχολάσας τῷ Εὐδόξου γνωρίμῳ καὶ μετ' ἐκεῖνον (scil. Εὔδοξον) εἰς Ἀθήνας ἐλθὼν τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν. Che ciò non possa essere accaduto nell'età accademica, ma solo in quella in cui Aristotele dirigeva già la sua scuola, risulta non soltanto dall'esplicita distinzione di questo soggiorno di Callippo dal noto soggiorno ateniese di Eudosso (367), ma anche dal fatto che egli vien detto scolaro di Polemarco, quindi scolaro di uno scolaro di Eudosso. Inoltre se le cose non stessero così non sarebbe citato Aristotele come colui col quale Callippo collaborò, ma piuttosto Platone. Tutto ciò rimanda al tempo in cui Callippo compì la sua riforma. La notizia di Simplicio risale a una tradizione erudita (la *Storia dell'astronomia* di Eudemo, utilizzata a quanto sembra di seconda mano, attraverso Sosigene: cfr. Simpl., l. c., p. 488, 19), non potendo essere stata ricavata soltanto dal passo della *Metafisica*.

singoli critici. Ma mentre a questo proposito si è finora sempre partiti dal contenuto astronomico del capitolo, noi muoviamo invece dallo stile.

Il libro Λ (cfr. sopra, p. 295) è la minuta di un discorso, non destinata affatto all'uso altrui. Contiene soltanto accenni fondamentali, messi insieme in forma schematica, talora giustapposti solo con un ripetuto μετὰ ταῦτα ὅτι...., senza che ai periodi sia stata data stilisticamente l'ultima mano [1]. Difficile a decifrare è anzitutto la prima parte, fisica, che espone i presupposti della teoria del primo motore. Ma anche la seconda parte, che contiene questa teoria, presenta difficoltà non molto minori: ciò che è sempre stato lamentato, data la fondamentale importanza dell'argomento. Ogni spiegazione è evidentemente riservata all'esposizione orale. Non c'è da avere il minimo timore che Aristotele abbia usato in una conferenza un greco di tal genere, nonostante che qualche lettore, non conoscendo di lui altro che questi brani, possa venerarli, con sacro orrore, come esemplari di autentica laconicità aristotelica. Quale fosse il suo vero modo di parlare risulta dal capitolo ottavo, il quale, a differenza di tutto il resto del libro, ci si presenta completamente rifinito. Tale diversità linguistica lo differenzia così nettamente dal suo contesto, che dobbiamo ricercare un motivo di tale fenomeno.

In questo capitolo Aristotele discute la questione se sussista solo un'unica entità del tipo del motore immobile, o se ce ne sia un numero maggiore, onde tali entità vengano a costituire un genere. Fa alcune osservazioni sulla preistoria del problema concernente l'esatta

---

[1] Cfr. *Metaph.*, Λ 3, 1069 b 35 e 1070 a 5, e la giustapposizione di argomenti con ἔτι, καί, ἅμα δέ, ὁμοίως δέ o ἢ καί specialmente nei primi capitoli, ma anche per es. in cap. 9, 1074 b 21; 25; 36; 38; 1075 a 5; 7; cap. 10, 1075 a 34; b 14; 16; 28; 34.

determinazione matematica del numero delle ἀρχαί. Infine egli espone la tesi secondo la quale, come al cielo delle stelle fisse occorre per il suo movimento un eterno motore immobile, così anche gli altri moti composti, che nel cielo compiono i pianeti, esigono caso per caso un motore immobile. La natura degli astri è infatti eterna, e presuppone per il suo moto un'altra realtà eterna, la quale al pari degli altri deve possedere un essere indipendente, giusta il principio che ciò che precede la sostanza (οὐσία) non può essere che a sua volta una sostanza. Per ogni astro devono essere ammessi tanti motori quanti sono i movimenti che esso compie, e cioè, dato che nel sistema di Eudosso, a cui Aristotele aderisce, per ogni movimento è presupposta una particolare sfera, debbono esserci esattamente tanti motori immobili quante sfere. Il calcolo del numero delle sfere è di competenza dell'astronomia e non della metafisica: ciò che naturalmente non significa che l'astronomia abbia poi in alcun modo a che fare con l'ipotesi del motore immobile in sè considerata. L'origine di questa ipotesi è infatti puramente metafisica. I limiti della metafisica vengono per altro valicati da Aristotele quando egli (e questo è lo scopo principale della sua trattazione) interviene nei calcoli degli astronomi e cerca di dimostrare come nè il sistema di Eudosso, nè il perfezionamento operatone da Callippo bastino a spiegare tutte le forme dei moti planetarî. Eudosso aveva calcolato 26 sfere, con Callippo il numero era salito a 33. Aristotele con la sua ipotesi delle ἀνελίττουσαι σφαῖραι le aumentò rispettivamente a 47 e a 55.

Questo sguardo d'insieme sul contenuto del capitolo astronomico basta per far vedere come esso non soltanto per il suo stile linguistico ma anche per il suo stile metodologico non quadri col suo contesto. Totalmente diverso è lo spirito della teologia dei due capitoli prece-

denti. Il motore immobile, di cui colà si parla, muove da solo il cielo, e servendosi di esso, cioè del semovente, come di μέσον muove il mondo delle cose, il cui moto deriva soltanto dall'esterno [1]). Il settimo capitolo studia la costituzione e l'essenza del principio supremo: esso è spirito immateriale, atto puro, vita serena e beata senza alcuna interruzione. Ad esso è attribuita una οὐσία la quale è eterna, immobile e trascendente rispetto ad ogni realtà percepibile per mezzo dei sensi. Non può avere nè grandezza nè estensione, bensì è unità indivisibile, impassibile e immutabile. Sulla base di queste sue qualità essenziali il principio supremo riceve il predicato di θεός. Nel concetto di Dio è infatti per noi contenuta l'idea di un essere eterno, vivente, perfettissimo. Ma tutti questi predicati convengono per Aristotele al νοῦς, giacchè non soltanto esso è la cosa più perfetta ed eterna, ma «l'attività dello spirito è vita». Ora, questa deduzione dell' assoluto è tanto scarna e tanto poco esauriente, da suscitare immediatamente una serie di domande che Aristotele lascia senza risposta: ma il suo impeto argomentativo è di energia trascinante, sotto la spinta dell'afflato religioso. Irresistibilmente esso procede verso la questione posta dal nono capitolo: qual è il contenuto di questa attività del νοῦς e quale relazione sussiste tra il contenuto del suo pensiero e la sua perfezione? Se non pensa nulla, riposa, ed è quindi tutt'al più potenza, ma non pura attività; se pensa una realtà diversa da sè medesimo, pensa qualcosa che è meno perfetto di lui, e diminuisce con ciò la sua perfezione. Così Aristotele trae d'un balzo i suoi ascoltatori fino alla determinazione ideale che necessariamente segue dal concetto dell'essere divino, cioè perfettissimo:

---

[1]) *Metaph.*, Λ 7, 1072 a 24, cfr. *Phys.*, Θ 5, 256 b 14 segg.

il pensiero pensa sè stesso, ed eternamente gode, in questo atto creativo, la sua assoluta perfezione.

Ora, in questo ininterrotto processo di pensiero s'inserisce l'ottavo capitolo, spezzandolo in due parti. Se lo si toglie, tra i capitoli settimo e nono non risulta alcuna soluzione di continuità. Dopo la lettura del capitolo ottavo riesce invece impossibile ripigliare l' argomentazione speculativa interrotta col capitolo settimo. Dalle tempestose altezze della speculazione e della religiosità platonica cadiamo improvvisamente sul piatto terreno delle sottigliezze calcolatorie, proprie della sofisticheria degli specialisti. Simplicio aveva ragione quando osservava come una simile indagine convenisse piuttosto alla fisica e all'astronomia che alla teologia [1]), perdendosi essa in questioni affatto accessorie e dimostrando assai maggior interesse per l' esatta determinazione del numero delle sfere che non comprensione del fatto che la barocca moltiplicazione del πρῶτον κινοῦν nell'esercito dei 47 o 55 motori astrali pregiudicava necessariamente la posizione divina del supremo motore e riduceva l'intera θεολογία a semplice questione di meccanica celeste. Così Simplicio accolse l'interpretazione di questo brano astronomico nel commentario al *De caelo,* e da Sosigene a Ideler esso è rimasto un tema prediletto degli astronomi [2]). Quando però Valentino Rose volle trasferire l'intero libro Λ dalla *Metafisica* alla *Fisica,* egli si basò a torto, oltre che sull'ottavo capitolo, sul carattere egualmente fisico dei cinque capitoli della prima parte [3]). E gli sfuggì come Aristotele avesse bisogno

---

[1]) Simpl., *in Arist. de caelo,* p. 510, 31.

[2]) Sosigene presso Simpl., l. c., p. 498, 2 segg.

[3]) Val. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate,* p. 160. Il Rose considera la costruzione della dottrina teologica direttamente sulla base della precedente trattazione fisica (costruzione che, per tale immediatezza, egli giustamente trova caratteristica) come opera di un peripatetico di età posteriore a Teo-

di una base per la teoria del primo motore, e come in origine la θεολογία fosse costruita, in forma immediata e affatto estrinseca, sul fondamento della dottrina dell'οὐσία fisica. In funzione di pietra dello scandalo resta quindi soltanto il capitolo astronomico, e in luogo di eliminare per causa sua l'intero libro è più ovvio controllare la provenienza del capitolo stesso. Molto più giusto era il procedimento del Lasson, il quale trasferì l'intero brano astronomico dal testo nelle note, e restituì così il nesso tra il settimo e il nono capitolo [1]. Di fatto esso è un'aggiunta, che può essere stata compiuta solo dai postumi editori degli scritti aristotelici. Nel suo contenuto, certo, esso è strettamente connesso col problema del πρῶτον κινοῦν. Ma già l'ampiezza, affatto smisurata, con la quale è trattato un problema accessorio in seno a una conferenza che dappertutto si limita a tracciare le grandi linee dà a divedere come questa trattazione debba essere stata scritta per un diverso e più ampio contesto. Data dunque la concordanza degl'indizî costituiti dall'interruzione del procedimento logico, dal criterio stilistico e dall'intimo contrasto tra la tarda genesi della parte astronomica e il carattere arcaico del

frasto, che aveva « già » il « falso » concetto della metafisica come scienza μετὰ τὰ φυσικά. Naturalmente egli ritiene che autentica dottrina aristotelica sia soltanto la metafisica dell'οὐσία. La situazione storica delle cose è quindi da lui addirittura capovolta: in realtà lo stadio evolutivo rappresentato dal libro Λ precede la metafisica dell'οὐσία.

[1]) Aristoteles' *Metaphysik, ins Deutsche übertragen* von Ad. Lasson (Jena, 1907), pp. 175-76. Il Lasson si contenta peraltro di separare dal testo solo la parte centrale del capitolo (1073 b 8-1074 a 17), cioè quella che propriamente contiene il calcolo del numero delle sfere, lasciandovi invece il principio e la fine del capitolo stesso: il che significa che non si è accorto dell'inscindibile unità del brano tanto dal punto di vista dello stile quanto da quello del contenuto. Il tratto centrale porta necessariamente con sè anche gli altri due. Col suo espediente il Lasson voleva del resto venire incontro solo a una sua esigenza personale, non avendo egli scorta la ragione storica della soluzione di continuità che qui si presenta.

libro Λ è estremamente plausibile la congettura che l'inserzione non sia stata compiuta da Aristotele[1]). Si tratta dello stesso metodo che gli editori della *Metafisica* hanno seguito anche in altri casi. Ora, giacchè Aristotele, elaborando la posteriore redazione della *Metafisica*, è giunto proprio fino alla soglia della teologia, nell'ottavo capitolo del libro abbiamo evidentemente innanzi a noi un brano della rielaborazione di questa parte finale, il quale ci mostra quanto poco Aristotele fosse rimasto pago, anche in questo caso, della sua primitiva opinione. Egli ricostruì infatti ancora una volta, durante l' ultima rielaborazione, la teoria dei motori astrali.

La teologia del più antico stadio evolutivo, da noi incontrata nel Περὶ φιλοσοφίας, non conosceva ancora la teoria dei motori astrali. Giacchè in tale opera l'etere non è ancora l'elemento che «per natura» si muove circolarmente, e le stelle son mosse solo dalla volontà delle loro anime, bisogna ammettere che allora Aristotele pensasse ancora semplicemente all'animazione degli stessi corpi celesti senza ritener necessario per ciascuno di essi un certo numero di motori, corrispondenti al numero delle sfere (cfr. sopra, pag. 186). Dalla concezione platonica egli si era allora allontanato solo in quanto ammetteva al di sopra del πρῶτος οὐρανός un motore immobile, il quale, eterno in sè, provocava l'eterno moto del mondo. Con questa teoria egli superava la concezione dell'anima cosmica, la quale muove sè stessa e il cui moto, come quello di tutti gli esseri semoventi che l'esperienza ci fa conoscere, ha avuto

[1]) Con ciò non è peraltro affatto provata la non autenticità del capitolo, secondo quanto da gran tempo credevano invece di dover ammettere singoli critici, che avevano riconosciuta l'incongruenza di questo brano: come p. es. J. L. Ideler (figlio), *Aristot. Meteor.*, I, p. 318 segg. (Non così, invece, Ideler padre, *Ueber Eudoxos*, in *Abhandlungen d. Berliner Akademie*, hist.-phil. Klasse, p. 49 segg.).

una volta inizio. Ma questa teoria del motore celeste implicava — giacchè Aristotele, a quanto sembra, aveva sempre ammesso [1]) con Eudosso l'esistenza di sfere per i pianeti — che anche per ciascuna di queste orbite (φοραί) svolgentisi al disotto del cielo venisse postulato un motore speciale, per analogia col motore immobile. Infatti se esisteva soltanto il motore supremo, ci si doveva aspettare che tanto la sfera delle stelle fisse quanto le altre sfere si muovessero nella stessa direzione. Questa è l'obiezione che muove Teofrasto, nel cui frammento metafisico i problemi della meccanica celeste hanno una posizione centrale [2]). Anche allora c'erano aristotelici i quali tenevan fermo all'idea dell'unico motore; e quale fosse la ragione ce lo insegna ancora Teofrasto, giacchè prosegue: «Ma se per ogni sfera sussiste un diverso motore, e si ha quindi una pluralità di principî, non si capisce più come dalla cosiddetta tendenza perfettissima (ὄρεξις ἀρίστη) di ciascuna di esse possa

[1]) Cfr. *De caelo*, B 9, 12 e specialmente 293 a 5-8. Qui Aristotele afferma esplicitamente che i corpi celesti sono animati (essi hanno πρᾶξις e ζωή : v. 292 a 18-21), ma l'animazione non è un attributo delle sfere, bensì degli stessi corpi celesti, che «noi erroneamente consideriamo come semplici corpi e come monadi inanimate esistenti nello spazio». Qui non si parla dunque dei motori delle sfere, ma della teoria platonica delle anime astrali, condivisa da Aristotele nel suo periodo giovanile, come si è dimostrato in base al Περὶ φιλοσοφίας. Che il nucleo fondamentale dei libri *De caelo* sia di genesi antica è stato già provato (cfr. sopra, p. 40? segg.). Anche l'ammissione di una πρᾶξις e ζωή degli astri è connessa con la concezione platonica.

[2]) Theophr., *Metaph.*, p. 310 Br. τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικά, καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὗ χάριν ἀφανές. εἴ τε γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν (scil. κινεῖσθαι κίνησιν)· εἴ τε καθ' ἕκαστον ἕτερον (scil. τὸ κινοῦν ἐστιν) αἵ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον. οὐ γὰρ ὅ γε τῶν ἀστρολόγων (scil. λόγος ἱκανός ἐστιν). Segue la critica del concetto della ἔφεσις o ὄρεξις ἀρίστη, eredità platonica che Aristotele aveva sempre conservata (cfr. sopra, p. 200 segg.), anche dopo aver abbandonato la teoria delle anime astrali.

risultare il loro accordo generale. Anche la questione del numero delle sfere esige una più profonda trattazione che ne indaghi la causa, giacchè quella che ne dànno gli astronomi non è soddisfacente». Egli segnala poi la difficoltà implicita nel concetto aristotelico della ὄρεξις e della ἔφεσις, in quanto essa presuppone una ψυχή in senso vero e proprio, e critica l'esclusione della terra dal sistema delle forze determinanti i movimenti cosmici. Ammesso infatti che il movimento circolare è il più perfetto, appare pur strano che la terra non ne partecipi affatto. Tale opinione presuppone che la forza del primo motore non giunga fino alla terra, o che questa non sia capace di subirne l'effetto. In ogni caso Teofrasto, che qui rasenta fortemente la concezione moderna, respinge il problema dichiarandolo questione trascendente (οἷον ὑπέρβατόν τι καὶ ἀζήτητον). In Λ 8 noi troviamo il tentativo di trarre effettivamente la conseguenza del trasferimento del motore immobile a tutte le sfere. Lo scritto di Teofrasto è un'eco di questa nuova teoria, la cui discussione cade negli anni della vecchiaia di Aristotele. Esso concorda con Λ 8 anche in quanto concepisce la teoria del primo motore piuttosto come ipotesi fisica, ma rispecchia ancora più chiaramente le difficoltà in cui la moltiplicazione del primo principio faceva cadere la metafisica aristotelica.

In Λ 8 Aristotele stesso si scusa di entrare in un campo in cui vien meno non solo la vera e propria filosofia, ma anche la forza apodittica della dimostrazione. Preferisce non parlare dell'ἀναγκαῖον, ma solo di un εὔλογον [1]). Questo carattere di mera verosimiglianza

---

[1]) *Metaph.*, Λ 8, 1074 a 14: τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν. τὸ γὰρ « ἀναγκαῖον » ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν. Cfr. anche 1074 a 24 τοῦτο δὲ εὔλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν. Circa l'esattezza della scienza dell'immateriale cfr. α 3, 995 a 15 segg.

contraddice d'altronde al concetto originario della metafisica quale scienza che in fatto di esattezza supera di gran lunga la fisica. E Aristotele non riesce che a rendere ancora più sensibile questa contraddizione quando si scusa osservando come l'astronomia sia in ogni modo la disciplina matematica più affine alla filosofia [1]). Quanto grande sia la distanza che separa il metodo empirico dell'*excursus* sui 55 motori da quello dell'antica metafisica risulta particolarmente chiaro quando Aristotele osserva come occorra lasciare il controllo di queste tesi alla scienza che specificamente se ne occupa. Tutta la trattazione serve quindi soltanto allo scopo di fornire un' idea generale della cosa (ἐννοίας χάριν). Questa espressione ha tutta l'aria di voler spostare la questione sul piano della finzione ipotetica. Infatti la formula « al fine di un'idea generale » non ha significato diverso da quello che essa ha quando Aristotele dice dei platonici che essi ammettevano la genesi dei numeri solo, secondo la loro stessa espressione, τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν, dunque non come giudizio circa una qualsiasi realtà effettiva. Presupposta, cioè, l'esattezza della teoria delle sfere e del calcolo concernente il loro numero, egli vuol mostrare come il numero dei principî debba essere esattamente limitato e determinabile. Evidentemente è stata la scienza specifica, cioè l'astronomia, a dare l'impulso per la rielaborazione della teoria del πρῶτον κινοῦν. Essa ha insegnato ad Aristotele che l'ipotesi di un unico ed uniforme movimento primordiale è troppo primitivo per spiegare la complicazione dei reali moti celesti, e che nei calcoli della scuola di Callippo concernenti il

---

[1]) *Metaph.*, Λ8, 1073 b 3 τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας. Egli giustifica questa affermazione con l'argomento che l'astronomia, in antitesi alle altre discipline matematiche, tratta di una realtà effettiva e nello stesso tempo anche eterna. Ma questa giustificazione ha la debolezza del ripiego.

numero delle sfere si offre una possibilità di determinare esattamente il numero dei principî.

Mettendosi per questa nuova via, che faceva onore al suo inflessibile realismo, devoto soltanto ai fatti, Aristotele si avviluppava d'altronde in inestricabili contraddizioni. Queste risultano così evidenti al primo sguardo, che vien meno l'opportunità di ogni tentativo di attenuazione. Nell'antichità più tarda, che spese molta fatica e acume nell'interpretazione della filosofia aristotelica, Plotino rivolse contro questa teoria una critica decisiva, la quale svolgeva obiezioni già sollevate da Teofrasto [1]). Plotino critica anzitutto il metodo della mera verosimiglianza (τὸ εὔλογον), che Aristotele deve ammettere in quanto non può giungere fino alla necessità apodittica. Ma anche la verosimiglianza è tutt'altro che tale. Infatti se tutte le sfere debbono convenire in un unico sistema cosmico i molti motori immobili sono costretti, invece che a pensar sè stessi, a tener d'occhio un unico scopo, cioè il primo motore. Invece la relazione che lega i molti motori al primo motore non è affatto chiara. O tutte queste essenze intelligibili debbono derivare dalla realtà prima: e allora, come le sfere da loro mosse s'inserirebbero nella sfera estrema e sarebbero dominate da essa, così anche i motori dovrebbero esser contenuti come νοητά nel supremo νοῦς, e dovrebbe quindi esistere un mondo intelligibile, come in Platone. Oppure ciascuno dei motori è un principio indipendente, e in tal caso non sussiste tra i principî alcun ordine e gerarchia, ed è impossibile dedurre da essi la sinfonia del cosmo.

Ma Plotino muove ancora un'altra obiezione. Se tutti i motori delle sfere sono incorporei, come possono essere molti, mancando ad essi ogni ὕλη, quale principio d'in-

---

[1]) Plotin., *Ennead.*, V, 1, 9.

dividuazione? Questa obiezione è desunta dalle premesse dello stesso Aristotele ed è stata già presente alla coscienza di quest'ultimo. In mezzo all'ottavo capitolo di Λ si trova infatti un passo singolare, che per il suo contenuto teoretico non quadra col contesto. Basta leggerlo anche superficialmente per accorgersi come esso debba per forza escludere tutto quello che è detto in Λ 8 sulla molteplicità dei motori immobili (1074 a 31): ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ'ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.

Qui è indirettamente dimostrata l'unità del cielo. Se infatti ci fossero più cieli, il principio di ciascuno di essi sarebbe uno e identico coi principî degli altri cieli solo sul piano dell'universale (εἴδει μία), mentre dal punto di vista individuale (ἀριθμῷ) essi sarebbero distinti l'uno dall'altro, come per esempio accade nella specie uomo, in cui i singoli uomini coincidono, sì, e si unificano εἴδει, ma dal punto di vista numerico sono molti. Perchè il concetto di uomo inerisce sì comunemente a tutti gli individui di tale specie, ma Socrate e gli altri individui costituiscono poi, ciascuno per sè, una particolare unità esistente. E ogni volta che il concetto di uomo si unisce, come εἶδος, con la materia, nasce un nuovo individuo. La prima essenza (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), il supremo motore, che dirige il movimento del cielo, fa eccezione, essendo pura entelechia, scevra di materia. Con ciò è detto che questa suprema forma non è una specie la quale si presenti in molteplici esemplari. Manca ad essa il contatto con la ma-

teria, il principio d'individuazione. Nella più alta di tutte le forme l'unità dell' εἶδος coincide con l'unità numerica dell' esistente. Di conseguenza anche ciò che da essa è mosso, il cielo, non può esser che unico.

Anzitutto è chiaro come l'argomento di Plotino contro la molteplicità dei motori non sia altro che un'applicazione di questo principio aristotelico alla questione degli spiriti astrali. Se la materia è il principio individuante, giusta la teoria professata da Aristotele qui e altrove, o i motori delle sfere non possono essere immateriali, in quanto costituiscono una molteplicità di esemplari di una specie, o, se Aristotele tien fermo all'asserzione dell'immaterialità, egli si contraddice, perchè quella esclude la molteplicità individuale. In entrambi i casi egli viene in contrasto coi presupposti della sua filosofia. La forma delle forme, il motore immobile è pure, in origine, un essere assolutamente unico: è dotato di proprietà talmente singolari, che ogni moltiplicazione lo rende inconcepibile. La stessa conclusione deriva dalle dimostrazioni della *Fisica*, in cui Aristotele deduce l'unità del motore immobile dalla continuità e unità del movimento cosmico. Anche i commentatori riconoscono di non esser capaci di risolvere questa difficoltà [1]).

---

[1]) Bonitz, l. c., p. 512; Schwegler, *Die Metaphysik d. Aristot.*, IV, p. 280. Il Rose (l. c., p. 161) considera il passo come aggiunta di uno scolaro, perchè in *De caelo*, A 9 Aristotele dimostra l'unicità del cielo con argomenti fisici. Ma nel medesimo libro (8, 277 b 9-10) Aristotele stesso dice che la dimostrazione può darsi anche muovendo dalla metafisica, e noi dovremmo lamentare la mancanza di questa argomentazione nella *Metafisica* stessa, se essa non ci fosse conservata nel citato passo Λ 8, 1074 a 31-39. Essa quadra peraltro solo con la metafisica più antica, che non conosceva ancora alcun motore delle sfere, come al tempo in cui fu scritto il *De caelo*; e non si accorda più, invece, con la dottrina esposta in *Metaph.*, Λ 8. Neppure in altri punti della *Metafisica* è del resto possibile dimostrare l'esistenza di aggiunte compiute da scolari.

Ma se ora consideriamo il passo dal punto di vista linguistico, vediamo subito come esso si distacchi dal suo contesto. Con le prime parole ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν, ci troviamo in presenza di un diverso stile, che perdura tale fino a εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος, ultima parola del brano inserito. È lo stesso stile abbreviato, che domina nelle altre parti del libro: nettissima è la sua differenza dall'impeccabile compiutezza espositiva dell'ottavo capitolo. Che il passo sia stato inserito posteriormente è dimostrato anche dal fatto che esso rompe il nesso grammaticale del contesto. Nel periodo che segue subito dopo παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τ' εἰσὶν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν non si vede a chi si riferisca il plurale della subordinata ὅτι θεοί τ' εἰσὶν οὗτοι [1]). Chi siano questi οὗτοι s'intende solo tornando dieci righe indietro, dov'è detto che il τέλος di ogni orbita è ciascuno dei corpi divini muoventisi nel cielo. Alle parole θείων σωμάτων si ricollega immediatamente l'idea (1074 b 1) che gli antichi ebbero perciò ragione a considerar questi come divinità, e a credere che il divino fosse qualcosa di circoscrivente l'intera natura. L'argomentazione interposta, che deduce l'unità del cielo dall'immaterialità e unità del primo motore, è un' aggiunta più tarda, di carattere critico rispetto alla stessa dottrina qui sostenuta, in quanto contiene implicitamente l' opposta dimostrazione escludente la tesi di una molteplicità di motori. Aristotele l'aggiunse certo in nota a questa trattazione come obiezione mossasi da sè stesso, e il fedele zelo dei redattori l'inserì nel testo. D'allora in poi i più acuti pensatori della posterità si stillarono il cervello, per capire come un Aristotele avesse potuto impigliarsi in simili contraddizioni.

[1]) Ciò fu già notato da V. Rose, l. c., p. 161.

In origine l'idea del motore immobile aveva preso forma in una concezione unitaria e scevra di contraddizioni; e così anche la posteriore applicazione di questo principio alle altre sfere era nata organicamente, tutta d'un getto. Ma essa non quadrava col vecchio sistema. S'intende quindi come, dopo ciò, sorgessero ad Aristotele, in forza delle stesse premesse che erano in origine state a fondamento dell'idea dell'unico motore immobile, ancora dubbî circa la nuova forma della sua dottrina. Ora noi vediamo come proprio questa parte, cioè la teoria dei principî materiali, manchi nell'ultima redazione della *Metafisica*, e come, in luogo di essa, noi possediamo soltanto un surrogato, cioè l' antica conferenza che costituisce il libro Λ e un singolo brano della redazione nuova, cioè l'ottavo capitolo, il quale ci mostra ancora chiaramente come Aristotele, proprio nell'ultimo periodo della sua vita, si affaticasse di nuovo su questi problemi, senza riuscire a risolverli definitivamente. Questo stato della tradizione manoscritta a noi nota non dovrà dunque esser più considerata come semplice portato occasionale degli eventi storici, risultando ora palese come la crescente tendenza a una trattazione strettamente scientifica dei problemi filosofici, unita col fermento delle nuove idee cosmologiche da noi incontrate in Teofrasto, abbia scosso la baldanza speculativa della teologia ancora semiplatonica di Aristotele e spinto quest'ultimo ad attenersi sempre più rigorosamente alla scienza empirica. La dedizione della metafisica nelle mani della ricerca empirica significava d'altronde l'inizio di una nuova era. La volontà di essere coerente dal lato sperimentale lo conduceva ad essere incoerente rispetto ai suoi principî speculativi. Questa contraddizione del suo pensiero, che egli non aveva più la forza di superare, non era che la conseguenza della profonda e inesorabile logica della sua complessiva evoluzione spi-

rituale: nel che era, insieme, la sua giustificazione. Del resto Aristotele, giusta l'opinione degli astronomi, calcolando il numero delle sfere incorse in un errore, in quanto ottenne un risultato di due sfere in meno. Ciò significa che egli si muoveva qui in un campo che non gli era troppo familiare. Anche questo errore rende verosimile che l'ottavo capitolo rappresenti soltanto una stesura provvisoria, venuta alla luce di tra le carte di Aristotele. Che sia stata scritta da lui non può invece esser messo in dubbio. Di Teofrasto esso non è, perchè egli designava le sfere retrograde non con l'attributo di ἀνελίττουσαι ma con quello di ἀνταναφέρουσαι, mentre nel nostro capitolo s'incontra solo la prima di queste due espressioni. E Eudemo, nella sua storia dell'astronomia, presuppone l'esistenza del problema come nota negli ambienti peripatetici [1].

Inoltre noi possediamo ancora due scritti, che ci permettono di osservare come la scuola aristotelica procedesse nel suo lavoro intorno al problema del primo motore. Il primo è il saggio *Sul movimento degli animali*, la cui autenticità ho dimostrata minutamente altra volta, dopochè per lungo tempo avevano tenuto il campo i dubbî elevati in proposito [2]. In esso è specialmente studiata la meccanica del moto animale. Per il moto di traslazione ogni essere vivente ha bisogno di un saldo punto di appoggio, su cui punta l'arto che compie il movimento. Se si muove solo una delle membra, p. es. l'avambraccio o lo stinco, questo punto d'appoggio può essere interno al corpo, e soltanto dev'essere esterno al

---

[1]) Con ciò è tolta di mezzo la congettura del Rose, loc. cit., p. 161. Per l'espressione ἀνταναφέρουσαι σφαῖραι cfr. Simplicio, *comm. in Arist. de caelo*, p. 504, 6 Heiberg. L'errore di calcolo compiuto da Aristotele è rilevato da Ps. Alex., *in Arist. metaph.*, p. 705, 39-706, 15 Hayduck, che seguiva l'astronomo Sosigene. Eudemo riferisce le argomentazioni di Callippo in favore dell'aumento del numero delle sfere: v. framm. 97, p. 143 Spengel.

[2]) *Das Pneuma im Lykeion*, in *Hermes*, XLVIII, p. 31 segg.

membro in moto come, nel caso dell'esempio, il gomito o il ginocchio. Se si muove invece l'intero corpo, ha bisogno di un punto saldo che giaccia al di fuori di lui, per far su di esso leva ed allontanarsene. Agli animali terrestri serve di appoggio, direttamente o indirettamente, la terra, agli acquatici l'acqua, agli alati l'aria. Nei capitoli secondo, terzo e quarto Aristotele studia la stessa questione in rapporto al problema del movimento cosmico, e discute un'ipotesi recente, con l'autore della quale egli è d'accordo nell'esigenza di un principio immoto, che non possa in nessun caso far parte della semovente volta celeste nè essere interno ad essa [1]). In tal caso, infatti, il cielo dovrebbe o restare totalmente immobile o spezzarsi. Aristotele si oppone, d'altra parte, all'opinione di quel dotto, il quale aveva di conseguenza attribuito una certa forza ai poli dell'asse cosmico, in quanto essi soli fra tutti i pensabili punti della sfera celeste stavano fermi, e soli sembravano quindi appropriati a valere quale punto stabile, del genere necessario per l'interpretazione meccanica del moto cosmico. A ciò Aristotele oppone che nessun punto matematico possiede, come tale, realtà fisica o estensione, e tanto meno può essere portatore di una forza. Inoltre i due punti, dato che realmente possedessero una forza, non potrebbero mai produrre un moto unico ed unitario come quello dell' οὐρανός; e che l'autore di quella ipotesi abbia ammesso l'esistenza di due poli, è da lui esplicitamente dichiarato. La questione è connessa col problema della possibile distruzione del cielo [2]). Se per

---

[1]) *De animalium motu*, 3, 699 a 17. Si noti la distinzione che Aristotele fa tra i sostenitori di questa tesi e gli autori del mito di Atlante. Egli non combatte entrambe le volte la stessa opinione, e piuttosto cita la forma mitica solo per mostrare come quella concezione moderna abbia già avuto i suoi precursori.

[2]) *De animalium motu*, 4, specialmente 699 b 28 segg., e insieme 3, 699 a 31 segg.

esempio si ammettesse che la terra, in quanto punto centrale del cosmo, fosse il punto d'appoggio in questione, anche prescindendo dal fatto che questo non potrebbe giacere nell'interno del corpo in movimento (cioè, in questo caso, dell'universo) si avrebbe qui l'ulteriore difficoltà di dover spiegare come la terra potesse equilibrare con la sua forza d'inerzia, la cui quantità dovrebbe pensarsi necessariamente limitata, la forza dell'asse cosmico che su di essa farebbe perno. Quest'ultima dovrebbe infatti necessariamente superare la forza della terra, e quindi spostarla dalla posizione che essa ha nel centro dell'universo. Tutte queste difficoltà sono risolte dall'ipotesi di una causa motrice immobile esistente al di fuori dell'orbita celeste, giusta l'idea che Omero ha avuta di Zeus quando gli fa dire agli Dei (*Il.*, VIII, 21-22; 20):

> ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
> Ζῆν' ὕπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε
> πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι.

È caratteristico per Aristotele come anche qui, trattando di questioni filosofiche, egli ricorra al mito. Non solo egli fa risalire, in questo scritto e nel libro Λ della *Metafisica*, il proprio motivo teoretico a Omero, ma cerca anche di ritrovare nel mito di Atlante l'opinione, qui combattuta, secondo la quale la terra è il punto d'appoggio dell'asse cosmico [1]).

L'ipotesi che il moto cosmico abbia bisogno di un immobile punto di appoggio, che tale funzione possa essere compiuta dai due poli e che questi quindi costituiscano il principio immobile del movimento celeste, è evidentemente di provenienza astronomica. Essa tien già conto dell'esigenza aristotelica di un πρῶτον κινοῦν,

---

[1]) Cfr. *Metaph.*, Λ 8, 1074 b 1-14; 10, 1076 a 4. Per il mito di Atlante v. *De anim. motu*, 3, 699 a 27 segg., e cfr. la nota penultima.

ma evita con intenzione ogni ipotesi metafisica e cerca piuttosto di ottenere la spiegazione dei fenomeni nell'ambito del mondo dell'esperienza, per via puramente matematica. Si potrebbe immaginare che un astronomo di tendenza eudossiana come Callippo avesse preso in tal modo posizione rispetto alle deduzioni audaci che Aristotele credeva di dover trarre per la metafisica dalla teoria eudossiana delle sfere. L'ignoto astronomo cercava di farsi, per la prima volta, un'idea chiara dei presupposti meccanici del moto celeste, muovendo dalle forme note del movimento e dalle loro leggi. Senza dubbio questa forma di considerazione riuscì nuova ad Aristotele. Il suo motore immobile era concepito teleologicamente e muoveva il mondo col puro pensiero. È cosa tanto più significativa per l'oscillazione che in quest'ultimo periodo si manifesta nella soluzione che Aristotele dà al problema fondamentale della metafisica il fatto che egli si approprî anche qui, come nella questione del numero dei motori, l'impostazione data al problema dalla più recente scienza naturale. Nello scritto *Sul moto degli animali* egli cerca di dimostrare come l'oltremondano motore immobile si presenti, anche dal punto di vista della moderna meccanica celeste, come l'unica pensabile soluzione del problema. Certo, neanche con ciò il suo motore diventa una « forza » di natura fisica, ma egli parla di un contatto del πρῶτον κινοῦν [1]) col cosmo semovente come se realmente si

---

[1]) *De animalium motu*, 3, 699 a 15 ἀνάγκη τινὸς ἀκινήτου θιγγάνον κινεῖν, e analogamente 4, 700 a 2 πάντες ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι, dove la comparazione si riferisce, oltre che all'immobilità di Zeus, a questo ἅπτεσθαι. Tuttavia questo punto è rimasto sempre incerto. In *De gener. et corr.*, A 6, 323 a 31, dove si parla del contatto fisico (ἁφή) Aristotele dice ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δ' οὐδέν. Questa intuizione contraddittoria (cfr. Zeller, *Philos. d. Griechen*, II, 2, 3ª ed., p. 377) sembra sia stata più tardi abbandonata da lui.

trattasse di una relazione spaziale e fisica delle due realtà, pur smussando poi la punta del problema, così acutamente formulato, con la μετάβασις nell'intelligibile, cioè con la rappresentazione del principio che muove il mondo soltanto come νοητόν. Teofrasto, nel suo frammento metafisico, si riferisce già anche a questo tentativo, e cita o presuppone come noti perfino gli stessi versi omerici nel medesimo inquadramento ideale [1]).

Mentre nello scritto *Sul movimento degli animali* non si fa menzione della teoria dei motori delle sfere, nel libro VIII della *Fisica* abbiamo un documento dell'età in cui Aristotele, preso dal dubbio, prospettava da un lato seriamente la possibilità di estendere il principio del primo motore alle sfere dei pianeti, ma tuttavia indietreggiava di fronte a tale conclusione. Il libro, come già abbiamo dimostrato, è una delle parti più recenti della *Fisica* [2]). Per il suo contenuto esso occupa una posizione intermedia tra la fisica e la metafisica, perchè espone la teoria del principio immobile, nella misura in cui ciò è possibile sul piano e coi mezzi della fisica. Nel sesto capitolo Aristotele dimostra la necessità dell'ipotesi del primo motore. A questo proposito appare vagamente prospettata, nello sfondo, la possibilità dell'ammissione di un maggior numero di tali motori, ma si evita con intenzione di fondere questo problema con la dimostrazione del primo motore, giacchè questa non risulta naturalmente semplificata dalla conseguenza dei 55 motori dei pianeti, che essa trae con sè. Il principio del capitolo sesto si limita quindi a dire, in modo ra-

---

[1]) In *De anim. motu*, 4, 699 b 36 segg. Aristotele cita i versi 21-22 e 20 dell'ottavo libro dell'*Iliade;* in *Metaph.*, p. 311, 11 Brandis Teofrasto cita il verso 24 dello stesso libro inserendolo nel medesimo contesto ideale.

[2]) Cfr. sopra, pp. 404-5.

pido ed allusivo (258 b 10): ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναί τι ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Lo schema verbale εἴτε. . . . εἴτε è consueto ad Aristotele quando egli vuol significare come dietro la sua formulazione si celi un ulteriore problema, che egli presuppone come noto ma da cui per il momento vuol prescindere [1]). Si tratta per lo più, in questi casi, delle controversie dibattute nella scuola. Dal passo della *Fisica* apprendiamo dunque con certezza ciò che già avevamo potuto stabilire in base a Teofrasto: nel Peripato c'erano ancora seguaci dell'ipotesi di un unico principio motore anche quando era già cominciata la discussione circa i motori dei pianeti. Ciò è confermato anche da quel che segue, e in cuì risulta chiaro come non sia stato Aristotele a spingere all'ampliamento della sua primitiva teoria, ma come anzi egli abbia dovuto adattarsi, piuttosto contro voglia, agli argomenti altrui. Consideriamo anzitutto il passo nel suo complesso (258 b 12 segg.).

Se anche esistono certi principî motori immobili, e certi esseri semoventi di durata non eterna, ciò non prova nulla, per Aristotele, contro la necessità del primo motore assolutamente immoto ed eterno. Ci dev'essere infatti una causa del movimento, la quale determini la continuità della genesi e della dissoluzione di quegli esseri immoti ma non eterni, come in genere di

---

[1]) P. es. nel *Protreptico* (Jamblich., *Protr.*, p. 39, 4 Pistelli): εἴτε γὰρ πῦρ εἴτ' ἀὴρ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε ἄλλαι τινὲς φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων. Con quest'ultima espressione egli allude alle idee: queste parole sono state scritte quando la dottrina delle idee era ancora argomento di discussione nell'Accademia. Cfr. inoltre *Metaph.*, A 9, 991 b 18 καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτε ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν. La parentesi si riferisce alla questione, dibattutissima al tempo della stesura del libro A, se le idee fossero numeri o no. In entrambi i casi si allude a discussioni orali, svolgentisi in seno alla scuola.

tutto il divenire; e questo principio non può essere identico ad alcuno degli altri motori per sè considerato, in quanto è invece trascendente e li comprende nella loro totalità. Trascriviamo qui le parole più importanti (259 a 3 segg.): ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἔστι τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον, ὅ ἐστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς· καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως. φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν.

Nelle parole spaziate Aristotele torna all'alternativa εἴτε ἓν (τὸ πρῶτον κινοῦν) εἴτε πλείω lasciata aperta nel primo periodo del capitolo. Ma non dice recisamente, come nell'ottavo capitolo del libro Λ della *Metafisica,* che si debba applicare il principio a tutte le singole sfere, bensì aggiunge dubbiosamente: εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. L'unico accenno a una possibilità di decisione è contenuto nell'avvertenza che l'ammettere un unico motore sia preferibile all' ammetterne molti, e in quest'ultimo caso convenga ritenere che il loro numero sia finito piuttosto che infinito. Conforme alla concezione teleologica della natura propria di Aristotele e al parere di Platone, che egli stesso condivide, la determinatezza e delimitazione matematica è la qualità suprema che si deve esigere dal sommo essere e dai suoi principî. Ma Aristotele non osa trarne senz'altro la conclusione che possa esistere solo un unico principio di tal genere. Dice soltanto che la tesi dell'unità

è da preferire a quella della pluralità; ma se, nonostante questo, esista davvero una molteplicità di motori, è cosa che egli non si sente di decidere. La conclusione dell'*excursus* ha l'aria di un conforto che Aristotele rivolge a sè stesso, e insieme manifesta a quale delle due ipotesi egli fosse piuttosto incline quando la scriveva: « è già sufficiente che esista un solo principio, il quale, primo dei principî immobili, in forza della sua eternità è per gli altri (cioè per le anime degli esseri terrestri) causa del movimento ». L'eternità diventa qui il carattere distintivo del primo motore, e su di essa si fonda il suo aspetto di priorità e di causalità rispetto agli altri.

Come Aristotele abbia concepito, nel caso dell'ammissione di un maggior numero di motori, la loro relazione col moto circolare del cielo delle stelle fisse, è difficile dire. Tutti gli accenni che a tale proposito s'incontrano in questo capitolo hanno aspetto piuttosto provvisorio. Nel passo 259 b 1-20 era spiegato per qual motivo non si potesse porre (come nel sistema di Platone, che peraltro non è nominato) al vertice del movimento cosmico una realtà semovente, in modo analogo a quel che accade agli esseri animati, e cioè l'anima del mondo. Il moto di tutti gli esseri viventi e semoventi a noi noti attraverso l'esperienza ha, comunque, un suo inizio nel tempo: del moto cosmico non si può invece immaginare che abbia principio in un determinato momento del tempo, perchè esso dovrebbe allora esser passato dalla potenza all'attualità, ma tutto ciò che esiste soltanto potenzialmente potrebbe anche ad egual diritto non esistere affatto. Se quindi si ammette che il cielo sia una realtà semovente del tipo a cui pensava Platone, nasce la necessità che al di fuori di esso esista, come principio motore, un ente assolutamente immoto. Inoltre una realtà semovente è *per accidens* sempre mossa, anche se nella sua natura sostanziale è

immota come l' anima del corpo: mentre il supremo principio non può esser mosso neppure *per accidens*.

Successivamente sembra che ad Aristotele sia venuta in mente l'obiezione (259 b 28) che anche i motori dei pianeti non sarebbero esattamente analoghi al primo motore, perchè essi restano sì immobili in sè medesimi in quanto muovono ciascuno la propria sfera, ma, in quanto le sfere sono spostate dal loro movimento peculiare per opera della sfera delle stelle fisse e così tratte nell'orbita del moto celeste, anche i motori debbono essere accidentalmente mossi, cioè spostati dalla loro sede. In una frase conclusiva, buttata giù rapidamente, egli stabilisce allora la distinzione onde gli esseri viventi terrestri, che pure essendo immoti si muovono accidentalmente per la traslazione del corpo, si contrappongono agli esseri delle sfere celesti, in quanto questi ultimi non si muovono accidentalmente da sè, bensì vengono mossi da una diversa realtà, il cielo. Non si vede a che questa distinzione giovi nei riguardi della loro immobilità: probabilmente è soltanto un tentativo di segnare in generale una distinzione specifica tra i motori celesti e i motori terrestri. D'altra parte non è per ciò diminuita la lacuna che separa il supremo motore dai motori dei pianeti, perchè se questi ultimi per l'interferire delle loro sfere nell'orbita della rivoluzione celeste sono anch' essi mossi κατὰ συμβεβηκὸς ὑφ' ἑτέρου, questa rappresentazione spaziale presuppone necessariamente che essi non siano, come il sommo motore oltremondano, trascendenti rispetto alla loro sfera, bensì le siano immanenti come anime. Simplicio combatte, senza spiegare i motivi, questa conclusione, che Alessandro di Afrodisia aveva logicamente tratto [1]). Ma certo basandosi su questo passo della *Fisica* non si può giungere

---

[1]) Simpl., *in Arist. phys.*, II, p. 1261, 30—1262, 5 Diels.

ad altra interpretazione. La teoria delle anime delle sfere verrebbe così a costituire una posizione dottrinale intermedia fra la dottrina originaria, e ancora totalmente platonica, delle anime astrali professata nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας e quella dei motori trascendenti delle sfere che s'incontra nell'ottavo capitolo del libro Λ della *Metafisica*. Infatti nonostante che anche in questo capitolo (la cui genesi seriore risulta già anche dal grado di determinatezza con cui Aristotele vi espone la nuova teoria) i motori delle sfere non vengano esplicitamente chiamati χωριστά — cosa che colpisce tanto più in quanto ad essi sono sotto ogni altro aspetto assegnate le stesse proprietà del primo motore —, si deve tuttavia pensare che Aristotele li abbia qui considerati come esistenti per sè, giacchè egli dice che essi sono un *prius* rispetto all' οὐσία delle sfere, e debbono perciò essi stessi avere il carattere dell' οὐσία[1]. Un'espressione simile non conviene al rapporto che lega il corpo all'anima, giacchè per Aristotele l'anima non è una οὐσία προτέρα τῆς τοῦ σώματος οὐσίας. Quindi è chiaro che egli non potè, alla lunga, sentirsi soddisfatto del moto accidentale che il cielo determina nei motori delle sfere, e che perciò si decise a dichiarare trascendenti anche questi ultimi. Le contraddizioni esteriori venivano così, per un lato, eliminate. Ma nello stesso tempo egli cadeva nel mare di difficoltà che portava con sè la nuova determinazione del rapporto collegante i motori dei pianeti al sommo νοῦς, e che finivano per infirmare il concetto fondamentale della sua teologia.

---

[1]) *Metaph.*, Λ 8, 1073 a 32 ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος, οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας [τ'] οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους, διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον.

Le allusioni del capitolo della *Fisica* a una pluralità di motori immobili delle stelle non sono del resto evidentemente, che aggiunte posteriori. Aristotele le apportò quando l'ampliamento della sua teoria del motore immobile cominciò ad essere discusso nella scuola, e non c'era ormai quasi più che la pura possibilità di decidersi per l'ammissione di un maggior numero di pianeti. Tre sono i passi di questo genere.

Il primo è a p. 258 b 10. Ragioni grammaticali impongono qui di considerare come aggiunta le parole parentetiche εἴτε ἓν εἴτε πλείω. Se le si considerano come appartenenti fin da principio al testo, le parole seguenti « che ora ciascuno degli esseri, i quali senza muoversi muovono un'altra realtà, sia eterno, non è cosa necessaria se di esseri di questa specie ce n'è uno solo » si riferiscono ai motori astrali, ai quali allude l'aggiunta εἴτε ἓν εἴτε πλείω. Ma ciò non dà alcun senso, come è stato notato già da Simplicio, il quale sottintende tacitamente come soggetto le anime degli esseri terrestri (ψυχαὶ τῶν ζῴων). Che i motori immobili non eterni, la cui esistenza Aristotele concede, possano essere soltanto queste ultime, è non soltanto un'evidente conseguenza di ciò che segue [1]), ma anche in sè logicamente necessario, perchè i motori astrali, una volta ammessi, debbono essere imperituri al pari degli astri stessi. Il contrasto tra l'unico motore eterno e i molti motori transeunti, che qui interessa Aristotele, è dalla parentesi addirittura distrutto. Inoltre le parole si adattano anche male al periodo in cui sono inserite: è infatti difficile comprendere come dalla continuità del moto celeste (e

[1]) In ciò che segue Aristotele li designa spesso col nome di « esseri semoventi » (p. es. 258 b 24; 259 a 1; 259 b 2 segg.; b 17), ed usa questa espressione come sinonima del termine tecnico ἀκίνητα μὲν κινοῦντα δέ. In 259 b 2 egli li chiama poi esplicitamente ἔμψυχα e ζῴων γένος.

di questo soltanto si parla tanto qui quanto in quel che precede e in quel che segue) si possa inferire l'esistenza di un eterno motore immobile, « sia esso uno o siano più ». Quest'ultima frase si può capire tutt'al più come nota marginale, mentre nel testo essa disturba l'esatto processo dell'argomentazione.

Non meno postuma ed incidentale è l'allusione alla possibile molteplicità dei motori nel secondo passo, 259 a 7-13. « Se il moto è eterno, anche il primo motore dev'essere eterno (se ce n'è uno: se invece ne esistono molti, allora ci sono molte realtà eterne) ». Prese alla lettera, queste parole sono singolarmente tautologiche, potendo significare solo che, se ci sono più motori, esiste più di un principio eterno. Ma se Aristotele avesse voluto soltanto enunciare il principio generale che ogni eterno e continuo moto circolare, sia del cielo sia di un'altra sfera, presuppone un eterno motore immobile, senza toccare la questione del numero di tali orbite e motori, egli si sarebbe espresso all'incirca nel modo seguente: se c'è una molteplicità di moti circolari continui, c'è anche per ciascuno di essi un motore di tal genere. Invece proprio contro questa conseguenza egli ancora rilutta qui, come dimostra la fine del brano inserito: « ma basta certo che ci sia u n s o l o motore ». Ora, nell'ottavo capitolo del libro Λ della *Metafisica* si tratta solo della determinazione del numero delle sfere e con ciò dei motori, mentre il principio generale è già stabilito: per ogni sfera c'è un motore. Qui invece è ancora da risolvere proprio tale questione di principio, se possa esser sufficiente un solo motore in luogo di molti. Perciò Aristotele parla, con intenzione, in maniera così poco chiara e convincente: « se c'è l'eterna continuità del movimento, c'è necessariamente anche un eterno motore, nel caso che ce ne sia solo uno, ma se ci sono molti motori, allora ci sono anche molte realtà

eterne, cioè essi debbono naturalmente essere parimenti eterni.... Però basta anche che ce ne sia uno solo ». Anche dal punto di vista stilistico il passo, da εἰ ἕν in poi, fa l'impressione dell'aggiunta posteriore. Infine è ben difficile che Aristotele avesse potuto procedere nel modo in cui procede, se le parole sospettate si fossero trovate sempre al posto che occupano adesso (259 a 15): « È stato dimostrato come debba esserci sempre movimento; ma dato ciò esso dev'essere continuo, perchè l'eternità è continua, mentre la semplice successione è discontinua. Se però il movimento è continuo, esso è *uno*: ma è unico, soltanto se è compiuto da *una sola* realtà motrice e da *una sola* realtà mossa ». Ciò può esser stato scritto solo quando Aristotele, concludendo dalla continuità del moto alla natura del motore, non aveva ancora pensato al moto cosmico nella sua totalità. Se infatti ciò non dovesse significare nient'altro che quanti sono i moti continui tanti sono i motori, la questione precedente, se ci debba essere un solo o più motori, sarebbe priva di contenuto, e dovrebbe semplicemente esser detto: il numero dei motori immobili risulta con ciò corrispondente al numero delle sfere.

Il terzo passo aggiunto è a p. 259 b 28—31, al termine della serie argomentativa. In origine l'intenzione di Aristotele era stata quella di accentuare il più possibile l'antitesi tra le singole anime del mondo terrestre e lo spirito cosmico. L'idea di quest'ultimo era stata innegabilmente ricavata per deduzione analogica degli esseri viventi: la sua posizione di eccezionale superiorità aveva quindi tanto più bisogno di essere adeguatamente messa in luce. Prescindendo dalle sue proprietà spirituali essa si manifesta anche nella sua immobilità *assoluta*. Le anime e gli esseri viventi sono invero anch'esse in sè immote, ma, in quanto muovono il corpo e quest'ultimo si sposta nello spazio, esse muovono in-

direttamente anche sè stesse. Ciò non vale per il supremo motore, che dobbiamo ammettere come causa del continuo ed eterno moto del Tutto: nella sua assoluta trascendenza egli resta infatti immobile tanto *per se* quanto *per accidens*. Ora, quando Aristotele avanzò la teoria delle anime delle sfere, non potè considerar queste come prive di qualsiasi movimento al pari del supremo motore, perchè esse, pure immobili in sè, erano, insieme con le loro sfere, coinvolte nell'universale moto celeste. Affinchè però esse non si abbassassero al grado delle « anime » terrestri, Aristotele inserì l' aggiunta 259 b 28-31, la quale tuttavia, come sopra abbiamo dimostrato (p. 492), non poteva dissimulare il fatto che qui veniva introdotto un nuovo principio, il quale non quadrava con la contrapposizione delle semoventi anime terrestri all' assolutamente immobile spirito del mondo. L' aggiunta aveva del resto, al pari delle due altre, valore soltanto ipotetico: doveva solo tener conto della p o s s i b i l i t à dell'esistenza dei motori delle sfere, e nulla più.

I peripatetici d' età posteriore, che conoscevano la teoria dei motori delle sfere nella sua forma definitiva quale risultava dall'ottavo capitolo del libro Λ della *Metafisica*, dovettero interpretare le aggiunte del capitolo della *Fisica* in conformità a questa teoria. Essi dovettero credere che Aristotele si ponesse anche qui dallo stesso punto di vista, e trasferirono quella teoria nell'interpretazione di questo capitolo. In generale essi poterono ricorrere, a questo scopo, all'idea che Aristotele avesse qui voluto esporre soltanto il principio fondamentale della relazione tra moto circolare continuo e motore immobile, senza porre il problema speciale della natura e del numero dei motori delle sfere. In un passo tuttavia questa loro interpretazione doveva mostrare la propria insufficienza. Al termine della serie delle argo-

mentazioni è detto (259 b 20): « in base a questi fatti ci si può convincere che nessuno degli esseri, i quali senza muoversi muovono un'altra realtà e per ciò stesso muovono accidentalmente anche sè medesimi, può essere causa di un moto continuo. Se dunque esiste necessariamente una continuità nel movimento, il primo motore deve essere una realtà immobile anche in senso accidentale, se è vero che, come si è detto, deve esistere nel mondo un movimento incessante e immortale ». Che la lezione giusta fosse εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον καὶ κατὰ συμβεβηκός, è attestato da Simplicio, il quale pone a fondamento della sua interpretazione del passo questo testo, a noi tramandato solo in un manoscritto poco pregiato [1]. Immobile tanto *per se* quanto *per accidens* è solo il supremo motore trascendente, non le anime delle sfere, come dice Aristotele stesso nell'aggiunta 259 b 28-31. Ma allora il discorso si riferiva solo a quest'ultimo: e come potevano gl'interpreti trovarvi esposta la teoria dei motori e delle sfere? Essi erano peraltro così lontani dall'idea che Aristotele potesse mai aver pensato altrimenti, che corressero senz'altro il passo e, inserendovi una negazione, ne ricavarono il senso esattamente opposto. In tutti i migliori manoscritti è così penetrata la falsa lezione καὶ ⟨μὴ⟩ κατὰ συμβεβηκός nonostante che essa fosse incomprensibile anche dal punto di vista linguistico e che la lezione vera avesse un esatto corrispondente in 258 b 15 [2]).

---

[1]) Simpl., *in phys.*, II, p. 1260, 11 Diels: cfr. l'apparato critico e Diels, *Zur Textgeschichte der Aristotel. Physik*, in *Sitzungsberichte d. Berliner Akademie*, 1882.

[2]) Cfr. 258 b 13 ὅτι δ'ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς (così giustamente Simplicio, τῆς ἐκτὸς codd.) μεταβολῆς καὶ ἁπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ' ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν. Queste parole corrispondono a quelle che si leggono alla fine dell'intera argomentazione (259 b 20-28),

Per felice combinazione ci è stato tramandato come si comportò la più antica generazione degli scolari di Aristotele di fronte all'enigma offerto dal capitolo della *Fisica*. Eudemo ha in parte riprodotto letteralmente e in parte parafrasato la *Fisica* in una grande opera in più libri, destinata probabilmente alle lezioni. In essa egli ha spesso formulato più esattamente l'espressione di passi dubbî, talvolta aggiunto nuovi argomenti o compiuto altre integrazioni, le quali non possono assolutamente esser considerate come rispecchianti soltanto la sua personale opinione scientifica. Con tale opera egli non ha fatto molto spesso che adeguare la *Fisica* allo stato in cui si trovavano i problemi al tempo della morte di Aristotele. Nel nostro caso ciò è chiarissimo. Negli ultimi tempi precedenti alla morte del maestro la teoria del primo motore era stata ampliata in una teoria dei motori delle sfere. Eudemo lamentava che nel capitolo della *Fisica* mancasse la precisa spiegazione dell'esistenza di una pluralità di motori immobili. L'ultimo degli argomenti a favore dell'esistenza di un motore immobile escludeva piuttosto senz'altro, come vedemmo, la possibilità di una moltiplicazione di questo principio. Nella sua parafrasi, Eudemo inserì quindi nell'argomentazione aristotelica « se dunque dev'esserci necessariamente un moto continuo, deve esistere un primo motore immobile » le parole « per ogni moto circolare », cioè per ognuna delle sfere [1]). Egli intendeva così

---

e insieme con esse inquadrano l'argomentazione stessa, dimostrando con ciò come tutto questo capitolo tratti soltanto del supremo principio motore. La falsa lezione μὴ κατὰ συμβεβηκός di 259 b 24 si trova in tutti i manoscritti fuori che in H: tuttavia nel cod. E (*Parisinus*) la mano di un ignoto ha cancellato il μή, o che egli avesse visto il commentario di Simplicio o che per riflessione propria avesse notato come la logica dell'argomento richiedesse tale cancellazione.

[1]) Simpl., l. c., II, p. 1262, 16 Diels (Eudemo, framm. 80, p. 105, 5 Spengel) δείξας πρῶτον, ὅτι ἔστι κίνησις ἀεί, καὶ οὔτε γέγονέ ποτε κίνησις πρότερον μὴ οὖσα οὔτε φθείρεταί ποτε, ὥστε

le parole di Aristotele come se si riferissero alla dottrina che questi aveva da ultimo riconosciuta come esatta. Eudemo aveva un motivo di ragione nel considerare quella come la dottrina autentica, e nelle parole della *Fisica* vedeva una formulazione che non corrispondeva più alla concezione aristotelica, nello stadio più avanzato a cui essa era giunta. Naturalmente egli doveva riconoscere come in questo passo i solenni accenti del « movimento immortale e infaticabile » rendessero sostanzialmente impossibile di pensare ad altro che al moto celeste e alla divinità motrice: la piramide di dimostrazioni costituita da tutto l'ultimo libro della *Fisica* culminava infatti in questa idea. Tali formulazioni della *Fisica*, al pari di molte altre, sono infatti un indizio della relativa antichità della sua stesura. Eudemo e i suoi condiscepoli avevano dunque ancora nozione di questo carattere dell'opera, quando vi aggiungevano la loro interpretazione autentica: ma la coscienza che le carte superstiti di Aristotele fossero il documento di una evoluzione andò evidentemente smarrita presto.

---

μὴ εἶναι κίνησιν, εἶτα ἐφεξῆς δείξας, ὅτι τὸ πρώτως κινοῦν « καθ' ἑκάστην κίνησιν », ὡς ὁ Εὔδημος προστίθησιν, ἀκίνητον εἶναι χρὴ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός.... Questa ricapitolazione del contenuto del cap. 6 dell'ottavo libro della *Fisica* si riferisce, per quel che concerne le parole di Eudemo, alle parole del testo 259 b 22-24 ὥστ' εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναί τι δεῖ τὸ (!) πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον (καὶ καθ' αὑτὸ) καὶ κατὰ συμβεβηκός. Non è chiaro poi come Eudemo rimediasse all'aperta contraddizione, che la sua aggiunta veniva a costituire rispetto all'esplicita asserzione aristotelica secondo cui l'attributo di ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός conveniva soltanto al supremo motore, e non alle sfere.

## LA POSIZIONE STORICA DI ARISTOTELE

Al nome di Aristotele è legato un certo carattere d'impersonalità e di estratemporalità; oggetto d'idolatria scolastica, esso simboleggia il dominio spirituale del puro pensiero su vaste epoche storiche. Per inserirlo totalmente nel proprio mondo, il Medioevo cancellò i lineamenti individuali del pensatore e ne fece senz'altro il rappresentante della filosofia. Non si può negare la grandezza di una simile posizione rispetto all'ideale da lui stesso propugnato: anch'egli mirava alle cose e non alle persone, voleva la verità eterna e non l'erudizione storica. Ma i tempi in cui il suo pensiero s'identificava con la verità stessa sono trascorsi. Il significato storico di Aristotele come condottiero spirituale dell'Occidente non è certo diminuito dal fatto che il processo verso un'esperienza filosofica propria si sia svolto, nel mondo culturale europeo, nella forma di una lotta cinque volte secolare contro di lui. Ma considerato dal punto di vista moderno egli non è ormai che il rappresentante della tradizione, non un simbolo della nostra ansia critica e del libero e creativo progresso della conoscenza. A un contatto fecondo col suo pensiero noi perveniamo solo passando attraverso la nozione storica del significato che esso ebbe in seno alla cultura e alla filosofia greca e del particolare compito a cui adempì nel suo secolo. Ogni grandezza spirituale, che sopravvive nella storia,

subisce questo destino. Deve anzitutto lasciarsi staccare dalle sue radici storiche e perdere le sue determinazioni empiriche, per poter diventare una ricchezza accessibile alla posterità. Solo la storia può allora rispondere all'ulteriore questione, del momento in cui questo « vivo » influsso si trasforma nel suo opposto, e in cui solo il ritorno dalla tradizione alle fonti e al vero significato storico di quel fenomeno di cultura può salvar questo stesso dalla morte spirituale. Certo, ancora oggi non sarà facile esser d'accordo nel decidere se questo momento per Aristotele sia giunto, dato che la filosofia scolastica, come un mondo in sè conchiuso, sopravvive tuttora fra noi. Questo libro è comunque nato da una considerazione storica di Aristotele, che non deve renderlo necessariamente inservibile per coloro che in linea di principio sono di diverso avviso. E infatti solo quando si sia adeguatamente compresa la figura storica di Aristotele è possibile comprendere pienamente anche il particolare aspetto e vigore del suo posteriore influsso.

I risultati che questo libro ha raggiunto nella considerazione della storia spirituale di Aristotele debbono ora essere utilizzati per fornire un quadro conclusivo della sua posizione in seno al movimento spirituale del quarto secolo. Il nesso interiore della sua costruzione filosofica col grande problema che Platone aveva posto alla coscienza scientifica del mondo ellenico è stato finora posto in luce principalmente per ciò che concerne la critica della dottrina delle idee e l'evoluzione dei singoli concetti. Questa particolare considerazione dei concetti costituisce il compito specifico che incombe all'interpretazione filosofica di Platone e di Aristotele. La storia filologica della loro evoluzione ha invero bisogno anche dell'interpretazione filosofica e insieme la promuove, ma suo scopo ultimo non è quello della storia dei problemi in sè e per sè, perchè essa considera solo

la forma particolare in cui l'universale spiritualità della nazione si determina nel campo filosofico. È una questione oziosa quella che si pone quando si domanda in che misura la filosofia, in tale giuoco di influssi storici, sia stata attiva o passiva. Ad essa è difficile rispondere, anche se a tale scopo si tien conto di tutta la vita culturale di un'epoca, perchè in tal caso si considera erroneamente come essenziale il semplice contenuto della consapevolezza, e non si comprende l'importanza del modo in cui esso viene filosoficamente formulato. In ciò che segue cercheremo d'intendere il significato organico della filosofia aristotelica in seno alla cultura greca muovendo soltanto da essa stessa e dal suo ambiente storico; e a tale scopo prescinderemo dal contenuto materiale delle sue singole discipline, per rivolgere lo sguardo solo alla fisionomia essenziale che la problematica aristotelica e le sue forme logiche assumono in seno alla storia dello spirito.

### a) La mentalità analitica.

L'opera imponente compiuta da Aristotele nel campo delle ricerche logiche va qui considerata solo in quanto esprime in forma tipica lo spirito che universalmente compenetra la sua filosofia. L'energia analitica del suo pensiero si è creata in essa la classica forma di espressione. Essa era preparata dalle scoperte di logica elementare contenute nella dottrina delle idee, e da tutto l'atteggiamento gnoseologico e metodologico della filosofia di Platone. Tuttavia l'analitica e la dottrina delle categorie non sono nate, in Aristotele, dal costante atteggiamento intuitivo ed oggettivistico del pensiero platonico, ma da una diversa radice. Le indagini moderne

hanno provato e sono riuscite, sì, a dimostrare che un gran numero di principî logici, i quali si incontrano in opere indubbiamente antiche, come per esempio nella *Topica* e nella dottrina delle categorie (v. sopra, p. 59), fu teorizzato già nell' ambiente dell' Accademia, e da Aristotele semplicemente trasferito nei suoi scritti. Un'analisi dei dialoghi platonici, che li confrontasse dal punto di vista degli elementi logici in essi impliciti, potrebbe, spinta fino ai minimi particolari, confermare e approfondire ancora questa nozione, come ci ha dimostrato l'analisi dell'*Eudemo*. Ma solo in Aristotele incontriamo il vero e proprio processo dell' astrazione. Questa ha preso possesso di tutto il suo pensiero. Non è qui il luogo di seguire la genesi del concetto astratto e il suo progressivo districarsi dalla realtà empirica nel corso del pensiero greco, e dimostrare come esso si venga sempre più chiaramente svolgendo dall' involucro dell'idea platonica. Cogliere il concetto astratto nella sua purezza e nella particolare costituzione delle leggi che lo determinano era compito riservato all'acutezza indagatrice di Aristotele. Nella sua infaticabile ricerca delle proprietà e relazioni logiche dei concetti di ogni categoria e delle forme e premesse dell'argomentare scientifico è possibile riconoscere già l'indagatore dell'epoca più tarda, intento a comprendere nella sua totalità l'ambito dei fatti logici. Egli costruisce la nuova disciplina con una tecnica puramente formale, e afferma esplicitamente come la logica non sia per lui, al pari della rettorica, una teoria di realtà oggettive e quindi una scienza (φιλοσοφία), ma solo una capacità (δύναμις) e una tecnica. Esclude da essa la questione della genesi del concetto e del pensiero nell'anima, e cioè la psicologia, e concepisce la logica solo come strumento della conoscenza, pur connettendo, appunto perciò, la teoria del sillogismo con la sua dottrina dell'oggettività in un'auto-

noma gnoseologia del sapere scientifico, il cui sostrato è costituito dall'indagine sui cosiddetti assiomi. È ingiustificato parlar perciò di una logica metafisica. Il nesso collegante gli elementi λόγος e ὄν nella cui dualità egli aveva definitivamente risolto l'antica ontologia (cioè l'unica forma che la logica aveva avuto nella filosofia prearistotelica), doveva comunque esser restaurato, e ciò accadde mercè il concetto della causa formale, che era nello stesso tempo concetto e realtà, *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*. Tutto ciò è storicamente condizionato dal realismo di Aristotele, e può non apparire soddisfacente come soluzione, ma è comunque lontanissimo dalla proiezione hegeliana dei momenti logici, concetto, giudizio e sillogismo, nella sfera ontologica.

È necessario farsi un'idea chiara dell'enorme influsso che la mentalità analitica esercita sulla struttura spirituale della filosofia di Aristotele, giacchè essa effettivamente determina ogni passo che questi compie. Tutto è nei suoi scritti perfetta, raffinatissima arte logica, non rozzo assalto agli argomenti, nello stile di certi pensatori e dotti moderni, i quali mescolano spesso il processo dell'osservazione con quello dell'argomentazione e hanno scarsissima consapevolezza delle fini e precise sfumature logiche. Proprio perchè per quest'arte noi non abbiamo ormai nè disposizione nè tempo, e siamo più o meno privi di quella più raffinata educazione che al pensiero imponeva l'antica dialettica, gl'interpreti moderni non ce ne fanno capir troppo, anche nei loro commentarî. A questo riguardo avremmo parecchio da imparare dai commentatori antichi, i quali — almeno in quanto non appartengono all'età della decadenza — seguono ogni scritto metodologico con l'interesse proprio del conoscitore di quest'arte del pensiero. Il pensiero del quarto secolo si trova, da questo punto di vista, in una situazione non diversa da quella del suo linguag-

gio, che per l'uomo comune della nostra età resta parimenti un mondo chiuso, del quale egli può tutt'al più avere una volta un pallido barlume d'intuizione. Rispetto a questo consapevole tecnicismo si può assumere la posizione che si crede, ma è certo che in esso noi cogliamo un aspetto della natura del quarto secolo, a cui pure ci lega spiritualmente la massima affinità sentimentale, per il senso immediato che hanno per noi i nomi di Platone e di Aristotele. Ma per giungere da questa esperienza all'effettiva comprensione la via è ancora lunga.

L'importanza che l'atteggiamento analitico del pensiero ha per la trattazione stessa dei problemi può esser constatata dappertutto, come per esempio nell'etica, nella quale, dopo le equazioni e le coazioni concettuali, tanto fruttuose quanto problematiche, della speculazione più antica (p. es. ἀρετή-ἐπιστήμη), si giunge ora per la prima volta a una vera analisi della giustificazione etica e delle forme della volontà e dell'azione morale. Ciò non è affatto una semplice traduzione dell'etica in termini di psicologia; bensì, caso per caso, il punto di partenza è costituito da un'esatta indagine logica circa il significato dei singoli vocaboli e concetti e da una netta delimitazione dell'ambito in cui debbono essere usati. Un esempio è offerto dalle ricerche del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* sui termini σοφία, φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη, τέχνη, σύνεσις, εὐβουλία, δεινότης. La finezza psicologica, con la quale è qui sciolto nei suoi componenti il nodo concettuale della platonica φρόνησις, determina uno dei maggiori progressi che siano stati compiuti sulla via che dalla pura idea del bene conduce a un'etica della volontà e dell'intenzione consapevole. Quella penetrazione psicologica è per altro determinata dall'analitica concettuale, che anzitutto, muovendo dal linguaggio, si crea una teoria dei significati dei termini,

a cui poi si appiglia, con la sua sensibile pieghevolezza, l'interpretazione psicologica.

L'esempio mostra subito chiaro come di fronte a tale forma di considerazione i « concetti » platonici si dissolvano subito analiticamente nelle loro parti costitutive, smarrendo quindi irrevocabilmente la loro natura. Che cosa non comprendeva il concetto platonico della φρόνησις! L'idea come oggettività e la contemplazione dell'idea come processo conoscitivo, la tendenza teoretica alla conoscenza del bene e l'attuazione pratica dell'intenzione e dell'azione mercè questo stesso contemplare, in breve l'intero φιλόσοφος βίος era implicito in quel concetto. In Aristotele la φρόνησις è ricondotta al significato che essa possiede nell' uso linguistico, torna ad essere la « saggezza morale » e non costituisce ormai che uno solo degli elementi tra i molti in cui si scinde analiticamente l'ἦθος. Il pensiero aristotelico rielabora nello stesso modo, differenziandone i vari aspetti, anche l'ontologia e la gnoseologia platonica. L' idea, cioè l'unità intuitiva ed intelligibile del molteplice, che nello stesso tempo era ideale etico, forma estetica, concetto logico e realtà essenziale in unità ancora indistinta, si spezza nei vari aspetti rappresentati dai termini καθόλου, οὐσία μορφή, τί ἦν εἶναι, ὅρος e τέλος, senza che alcuno di questi concetti la eguagli, sia pur da lontano, in comprensione logica. L' εἶδος aristotelico è l' ἰδέα intellettualizzata, e sta ad essa come la φρόνησις aristotelica sta a quella platonica. Tutto ciò che è venuto a contatto dello spirito di Platone possiede una certa rotondità plastica, ma niente contrasta più dell' ἰδέα alla tendenza analitica del pensiero aristotelico, il quale sta al pensiero platonico come lo studio anatomico della figura umana sta alla sua rappresentazione artistica. A chi si ponga dal punto di vista estetico e religioso può darsi che questo faccia spavento: ma ciò non toglie che esso

costituisca un dato tipico della mentalità aristotelica.

L'applicazione di questo principio metodologico significò la nascita della scienza nel senso moderno della parola. Bisogna peraltro tener presente che tale fatto culturale non ha soltanto questo significato essoterico, ma è un sintomo della complessiva evoluzione spirituale del mondo ellenico. In seno alla storia del pensiero greco la posizione di Aristotele è d'importanza decisiva. Dopo l'enorme sforzo della filosofia platonica, in cui l'energia mitopoietica si fondeva con la genialità del pensiero logico in misura di cui non si era ancora avuto l'esempio, la creatività speculativa dell'età antica comincia evidentemente a venir meno e a sottostare al sopravvento del metodo scientifico, in cui l'analisi concettuale si collega con la ricerca empirica. Aristotele, il fondatore della filosofia scientifica, è il realizzatore di questa grande esigenza storica. È caratteristico per la filosofia, o almeno per la filosofia greca, come questo fatto non sia divenuto il punto di partenza di una nuova e feconda evoluzione filosofica, ma abbia costituito solo un momento di culminazione e transizione, che è rimasto legato al nome di Aristotele. Certo, la tecnica intellettualistica della sua analitica fu ripresa dalla filosofia ellenistica, e anzi continuata a coltivare fino alla scolastica, ma lo spirito analitico di Aristotele non si trasferì in essa, cercando piuttosto il suo nutrimento nel campo della scienza positiva. L'inaugurazione della filosofia scientifica divenne la causa immediata della definitiva separazione della scienza dalla filosofia, perchè la tendenza speculativa dei Greci non tollerò alla lunga la vicinanza dello spirito scientifico.

La forma peculiare nella quale il pensiero analitico della filosofia scientifica s'impadroniva tanto della realtà quanto della tradizione spirituale era rappresentata dal metodo della divisione logica, dell'argomentazione e

della dialettica. Accanto a queste l'ipotesi aveva una funzione subordinata, e veniva costantemente applicata solo in collegamento con la divisione logica. Per un uso fruttuoso di questo mezzo logico mancavano ancora alla scienza greca le premesse pratiche, e tra queste sopratutto l'esperimento. Ogni divisione logica aveva, accanto alla sua funzione distintiva, una funzione ordinatrice, in quanto delimitava l'estensione e la comprensione dei concetti e il campo di applicazione dei metodi, conducendo con ciò a poco a poco a quell'ordinamento concettuale delle cose nella loro totalità, che noi chiamiamo sistema. Aristotele è sempre stato considerato come il sistematico κατ' ἐξοχήν, perchè sotto l'influsso del suo pensiero la filosofia si è suddivisa in una serie di discipline indipendenti e pur collegate in unità da comuni motivi teoretici. I primi tentativi di una sistematizzazione della filosofia in questo senso appartengono, certo, già all'Accademia e all'attività speculativa del vecchio Platone, che nel *Filebo* distingue la fisica come δευτέρα φιλοσοφία dalla scienza delle idee, più tardi chiamata da Aristotele πρώτη φιλοσοφία. Che anche l'etica abbia assunto una posizione indipendente già nell'Accademia è dimostrato dalla nota tripartizione di Senocrate, la quale distinguendo la filosofia in logica fisica ed etica esercitò influsso decisivo su tutto il pensiero ellenistico.

Ma proprio i sistemi degli stoici e degli epicurei mostrano chiaramente come ad Aristotele e a Platone manchi, per rispondere all'esigenza della sistematicità, il dato fondamentale, cioè l'organicità definitiva e conclusiva: e non è un caso che ad essi sia ancora estraneo anche il termine tecnico σύστημα, il quale caratterizza esattamente il carattere costruttivo e totalitario e l'autosufficienza, aliena dalla perenne vita dell'indagine, di quelle concezioni ellenistiche dell'universo. Lo spirito

del pensiero aristotelico non è nel συνιστάναι ma nel διαιρεῖν, considerato non come motivo di costruzioni dialettiche ma come strumento di viva ricerca scientifica. Perciò il suo « sistema » resta provvisorio, ed aperto in ogni direzione. È impossibile citare un solo passo aristotelico in cui siano stabiliti in modo chiaro e definitivo i limiti delle discipline scientifiche, anche soltanto di quelle fondamentali; ed anzi gli ammiratori dell'ordinamento sistematico della filosofia aristotelica non sanno neppure dire in quali parti essa propriamente si divida. La famosa partizione della filosofia in teoretica, pratica e poietica, e quella della filosofia teoretica in teologia, matematica e fisica non è mai messa in atto da Aristotele e non comprende in sè il suo effettivo sistema, essendo soltanto un'astratta divisione concettuale. Tenuto conto dello stadio evolutivo in cui Aristotele si trovava quando scriveva queste parole, tale suddivisione serviva soltanto a giustificare genericamente la posizione dominante della metafisica in seno alla filosofia. Anche le singole discipline, in sè considerate, hanno sempre opposto le massime difficoltà al tentativo di un approfondito ordinamento sistematico: cosa che si comprende oggi anche troppo bene, dato il modo in cui si vennero generando gli scritti aristotelici. Nati come frutto di un progressivo e infaticabile lavoro condotto nell'ambito di singoli problemi particolari, essi presentano sempre un aspetto disarmonico a chi ne voglia controllare minutamente la costruzione sistematica. Ciò accade per la *Storia degli animali* non altrimenti che per la *Metafisica* e per la *Politica*. Abbozzi di ordinamento sistematico, spesso inseriti solo durante il posteriore lavoro di fusione, restano senz'alcuna applicazione o vengono applicati soltanto a metà. Quella della sistemazione esteriore non è stata un'idea originaria di questo architetto, e quindi neppure tale sistema si può « ri-

costruire », nello stesso modo in cui è impossibile trasformare in complessi letterariamente armonici, mercè semplici trasposizioni, le varie stratificazioni sovrapposte che costituiscono i trattati didattici.

Se prescindiamo da questo significato che il termine sistema possiede in quanto designa l'edificio dogmatico, resta soltanto quello che indica la forza ordinatrice e discriminatrice dell'analisi, la quale ha pure una funzione sistematica, per quanto in senso assai diverso. Sistema significa in questo caso non la costruzione di un organismo scientifico in quanto risultante dalla molteplicità delle singole conoscenze e discipline, nella sua dogmatica e superficiale rigidità, visibile da lontano come la facciata di un edificio [1]), bensì l'interiore e profonda gerarchia dei concetti fondamentali, portata da Aristotele per la prima volta alla luce. La maniera in cui egli anzitutto getta sulla realtà la rete delle categorie, quindi estrae dal complesso di queste l' indipendente τόδε τι, vede in esso l' *οὐσία* del pensiero filosofico e infine discende nella profondità di questo concetto per portare alla luce l'uno dopo l'altro gli strati ideali della materia, della forma, del concetto essenziale, dell'universale, della potenza e dell'atto, costituisce senza dubbio il procedimento di un pensiero sistematico. Mercè questa analisi il puro τόδε τι si differenzia dalla forma che determina la materia e in cui il pensiero concettuale coglie l' essenza del reale, la quale a sua volta sta alla materia come l'atto alla potenza. Questi stessi concetti fondamentali permeano, come strati sotterranei, molte discipline: il concetto della forma inter-

[1]) Questo concetto ellenistico del συστηματικόν è teorizzato incisivamente da Sesto Empirico (*adv. log.*, I, p. 198, 3 segg.) in base alle sue fonti, principalmente stoiche. La verità è qui presentata come « saldo » sistema scientifico ὡς ἂν ἐπιστήμη καθεστηκυῖα συστηματική) e quest'ultimo è caratterizzato come ἄθροισμα ἐκ πλειόνων.

viene per esempio tanto nella psicologia, nella logica e in tutte le scienze particolari quanto nella fisica e nella metafisica, cioè nella filosofia teoretica, a cui più propriamente appartiene. La teoria del νοῦς manifesta il suo influsso nella metafisica, nell'etica, nella psicologia e nell'analitica. Tali comuni motivi teoretici determinano dall'interno l'unità delle varie discipline: e questa non sorge per opera di una parificazione estrinseca delle diverse trattazioni, bensì è il principio originario da cui si genera la stessa molteplicità di quelle. L'idea platonica era ancora oggetto dell'etica, dell'ontologia e della gnoseologia nello stesso tempo. La διαίρεσις scinde la sua teoria in più discipline, ma Aristotele, animato dall'intento platonico dell'unità, fornisce ad esse il comune fondamento di un concetto della realtà e della conoscenza corrispondente a quello dell'idea, nel quale la molteplicità trova la sua unica radice.

Ciò nonostante ogni particolare dominio scientifico conserva il carattere della ricerca problematica, la quale non trova mai il suo appagamento nella forma esterna della costruzione esatta e definitiva, ma si perfeziona di continuo, abbatte quel che prima aveva edificato, e cerca nuove vie. Se c'è una totalità a cui Aristotele mira, questa non è la totalità della conoscenza compiuta, ma la totalità dei problemi. Ciò può esser reso evidente dai risultati delle nostre indagini a proposito dell'etica. Giusta la posizione platonica del problema, l'eudemonia consisteva o nell' ἀρετή o nell'ἡδονή o nella φρόνησις. Il *Filebo* mostra come nel corso dell'indagine filosofica il problema dell' ἡδονή assumesse in Platone una posizione in certa misura indipendente e si costituisse così un proprio campo teoretico, che col problema della φρόνησις, dell'ἀρετή e dell' εὐδαιμονία aveva un contatto solo tangenziale. Lo stesso accadeva ai nuclei teorici costituiti dai problemi della φρόνησις, dell' ἀρετή, della φιλία e

dell' εὐδαιμονία. Tutti questi problemi erano dibattuti di frequente nell'Accademia e prendevano sempre corpo in trattazioni relativamente autonome, come appare dai titoli degli scritti dedicati a tali argomenti dagli Accademici. I dialoghi di Platone offrono un quadro fedele di questi nuclei problematici divenuti indipendenti. Ora, Aristotele ricomprende in unità tutti i problemi concernenti l'etica (τὰ ἠθικά) e, senza limitare la libertà di movimento in seno a ciascuno di questi gruppi di problemi, giunge a poco a poco a un loro più rigoroso inquadramento metodologico in seno a tale unità, che in origine era soltanto generica e debole. Il processo di unificazione non si spinge però mai tanto innanzi, da render per esempio possibile di giustificare da un punto di vista «sistematico» la posizione del complesso dei problemi Περὶ φιλίας nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, o di spiegare altrimenti che per motivi redazionali la duplice trattazione del problema Περὶ ἡδονῆς nei libri VII e X. Nei casi in cui, come nella *Metafisica* e nella *Fisica*, possiamo spingere lo sguardo più profondamente nel processo genetico degli scritti, vediamo come verso la fine di tale processo si faccia sempre più vivo l'intento di giungere a un generale ordinamento sistematico, senza peraltro che quest'ultimo venga mai condotto a termine. Solo la storia dell'evoluzione intellettuale di Aristotele mette chiaramente in luce le radici e il significato di ciò che possiamo chiamare il suo «sistema». I sistemi ellenistici si ricollegano alla filosofia aristotelica dell'ultimo periodo, ma in ciò muovono dall'impressione esterna e rendono primario ciò che in Aristotele era secondario. Partendo da «premesse valide» costruiscono dogmaticamente un rigido quadro dell'universo, e cercano in questo sicuro edificio un riparo dalle tempeste della vita.

## B) Speculazione e scienza.

Nella metafisica convergono tutti i motivi della filosofia di Aristotele, mentre essa a sua volta invade il campo di tutte le altre discipline. Essa è l'espressione delle ragioni ultime della sua filosofia, e qualsiasi considerazione di una singola parte della sua dottrina, che non muova da questo organo centrale, è condannata a passare innanzi al nucleo essenziale del suo contenuto senza penetrarvi dentro. Non è facile giungere a un giudizio esatto circa l'essenza e la funzione della metafisica, già per l'impedimento provocato dal pregiudizio intrinseco al suo nome. Il periodo dell'influsso dogmatico della filosofia aristotelica si è concluso con la dissoluzione della metafisica come scienza, e quindi con la distruzione dell'edificio costruito da Aristotele. D'allora in poi lo si considera involontariamente come l'eroe del dogmatismo e come il diretto e sfortunato antagonista di Kant, e si crede di rendergli un servigio preferendo le parti non metafisiche della sua filosofia e facendolo apparire in una luce tendenzialmente positivistica. Ma Aristotele non è mai stato positivista, neppure nei tempi in cui prevalse in lui l'interesse per la ricerca empirica. Il vivo significato della sua metafisica non può essere valutato dal punto di vista del criticismo moderno, ma solo in connessione storica coi problemi del suo tempo. Da questo angolo visuale si vedrà come l'intento di essa meriti a maggior ragione il nome di critico che quello di dogmatico. Lo scopo a cui mirava Aristotele era quello della catarsi della coscienza filosofica dai suoi elementi mitici e metaforici, la quale gli permettesse di determinare nella loro rigorosa nettezza scientifica i fondamenti della visione del mondo che nelle linee generali egli aveva attinta a Platone. In altre parole, era

un interesse metodologico quello che lo conduceva a questa nuova costruzione speculativa, di tanta importanza per il futuro.

La metafisica nasce dall'intima tensione provocata dall'antitesi tra lo spirito del razionalismo logico e quello della speculazione religiosa, antitesi che costituisce l'elemento nuovo e problematico della personalità filosofica di Aristotele. Nei più antichi sistemi cosmici dei fisici greci l'elemento mitico e l'elemento razionale sono ancora fusi in unità indistinta. Considerata la cosa dal punto di vista storico, è un abuso, a cui la frequenza non accresce giustificazione, quello che si compie quando si considerano queste filosofie come sistemi metafisici, perchè contengono elementi metafisici nel senso nostro della parola. In questo senso sarebbe naturalmente da chiamare metafisica anche la fisica di Aristotele, per quanto proprio questo esempio mostri evidente l'assurdità storica di tale anacronistica designazione. Nel caso dei presocratici essa avrebbe senso solo quando dovesse significare che la teorizzazione della metafisica quale scienza indipendente ebbe in Aristotele lo scopo di trasferire con intenzione nel centro del pensiero filosofico questi elementi dogmatici e mitici, che nella cosmologia dei suoi predecessori si erano sino allora inseriti in forma soltanto inconsapevole. Alquanto più giustificato è l'uso che si fa del termine quando lo si riferisce al mondo platonico delle idee. In tal caso esso designa l'intervento dell'invisibile e dell'intelligibile nell'ambito della consapevolezza filosofica, e in particolare l'aspetto oggettivistico che le idee hanno in quanto superiore forma dell'essere, non percepibile nell'esperienza. Con ciò si collega, nella più tarda fase dell'evoluzione platonica, il problema religioso della teologia finalistica, divenuto punto di partenza della metafisica aristotelica. Ma anche questo uso del termine nel suo significato mo-

derno è a rigore antistorico (per quanto esso torni sempre involontariamente alle labbra) ed ostacola l'esatto intendimento dell'opera che Aristotele propriamente compì. Solo in lui nasce veramente la metafisica, dal conflitto delle convinzioni religiose e speculative, attinte a Platone, col pensiero analitico della scienza. Platone non conosce ancora questo intimo dissidio. Esso nasce dal crollo della costruzione scientifica con cui Platone aveva teorizzato la nuova realtà del sovrasensibile, e in cui per un momento era parso che la più entusiastica esperienza dell'inattingibile venisse senza residui a coincidere con la scienza esatta. Dalla dissoluzione di questa unità intuitiva e mitico-logica Aristotele riportò, quasi come *depositum fidei*, l'incrollabile certezza che nella fede platonica dei suoi giovani anni dovesse pur esserci un profondo nucleo di verità. La metafisica è il grandioso tentativo di rendere accessibile all'intelletto critico questa realtà che trascendeva i limiti dell'esperienza umana. È questa profonda, e finora misconosciuta, comunanza di problemi coi filosofi religiosi del medioevo cristiano, ebraico ed islamico, e non la mera contingenza della tradizione, che ha portato Aristotele a diventare la guida spirituale dei secoli postagostiniani, il cui mondo interiore era stato portato dal contrasto della fede con la scienza a varcare di gran lunga i limiti della spiritualità ellenica. La storia della sua evoluzione intellettuale mostra come anche nello sfondo della sua metafisica sussista già il *credo ut intelligam*.

Lo studio storico dell'evoluzione di Aristotele mette d'altronde in più chiara luce anche i principî metodologici su cui si basa la sua nuova filosofia. Finora si credeva, per lo più, che la parola metafisica dovesse la sua origine solo al casuale ordinamento degli scritti aristotelici in un'edizione complessiva dell'età ellenistica (si pensava anzitutto a quella di Andronico), non es-

sendo aristotelica neppure dal punto di vista del contenuto. In realtà questa parola, coniata certo da un peripatetico anteriore ad Andronico, rispecchia con piena esattezza il motivo fondamentale della « prima filosofia » nel suo significato originario. Mentre lo sguardo di Platone è rivolto fin da principio al culmine supremo del mondo delle idee, e scorge ogni certezza immediatamente radicata nella conoscenza della realtà invisibile e intelligibile, la metafisica aristotelica s'innalza sul fondamento della fisica, e muove quindi da un punto di partenza opposto a quello platonico. La monade suprema, che per Platone è la norma più esatta e il più certo oggetto dello spirito, diventa per Aristotele l'ultimo e più difficile dei problemi. La designazione della nuova disciplina, che in lui s'incontra più spesso e che pure sfugge alla maggior parte dei critici, è quella di « scienza che è oggetto della ricerca ». In antitesi a tutte le altre scienze, essa non muove da un dato oggetto, ma anzi parte dal problema dell' esistenza stessa di quest'ultimo. Essa ha quindi anzitutto da dimostrare la sua possibilità di essere una scienza, e di fatto viene a esaurirsi del tutto in questo problema « introduttivo ».

Per Aristotele è a priori indiscusso che la « scienza in questione » è possibile solo se esistono le idee o qualche altro essere intelligibile e « separato » ad esse corrispondente. Nonostante il suo atteggiamento critico rispetto a Platone, egli resta cioè legato all' idea che ogni effettivo sapere presuppone un oggetto esistente al di fuori della coscienza (ἔξω ὄν καὶ χωριστόν), che esso comunque attinge, copia o rispecchia in sè. Come si è detto, questo realismo non è affatto specificamente aristotelico, ma generalmente greco. Il pensiero dell'antichità non ha superato l'oscura intuizione del rapporto tra conoscenza ed oggetto, che si manifesta in quelle espressioni metaforiche. In seno a questi limiti storici,

la metafisica di Aristotele rappresenta rispetto all'ontologia platonica una posizione del problema che corrisponde abbastanza esattamente a quella di Kant di fronte al razionalismo dogmatico del Settecento. Il problema se sia possibile la «scienza in questione» assume in Aristotele l'aspetto oggettivistico dell'esistenza del presunto essere soprasensibile, mentre in Kant assume invece quello metodologico dell'esistenza dei giudizî sintetici a priori, senza i quali non è possibile pensare la metafisica tradizionale. Che il criticismo — *sit venia verbo* — dell'antichità sia caratterizzato dalla nota realistica e quello dell'età moderna dalla nota idealistica, non è cosa che non debba far riconoscere l'intima somiglianza delle due situazioni storiche. Entrambi i pensatori stanno al termine dei processi evolutivi a cui appartengono, e non hanno quindi avuto nessun vero successore, nonostante che dopo lunghi periodi d'incomprensione abbiano avuto momenti di sopravvivenza, degenerati poi nel formalismo. La vita effettiva della filosofia si svolge dopo di essi o nella direzione del sensismo o in quella del razionalismo o in quella del misticismo, e abbandona così, nella sua unilateralità, quel livello di finezza e di acume scientifico che la trattazione dei problemi aveva raggiunto in entrambi i pensatori, o lasciandoseli alle spalle nella foga metafisica o ritornando a uno stadio evolutivo più arretrato. Aristotele è perciò l'unico pensatore greco, con cui Kant poteva discutere da pari a pari e che poteva proporsi di superare. D'altra parte la posizione kantiana presuppone come base soltanto la critica trascendentale della consapevolezza conoscitiva, mentre il realismo critico di Aristotele ha per fondamento il suo sistema fisico e un'analisi critica del concetto dell'essere, la quale muove dagli oggetti dell'esperienza.

Sulla fisica la metafisica si fonda anzitutto in quanto

essa non è, secondo l'intenzione di Aristotele, altro che la necessaria conclusione del sistema teoretico del divenire naturale, costruito sul fondamento dell'esperienza. La fisica deve spiegare anzitutto il movimento. Che la dottrina delle idee non lo spieghi, è per Aristotele una delle obiezioni principali a cui essa va incontro. In questa critica egli ha dinanzi agli occhi, quale modello classico, un tipo determinato di scienza naturalistica, e cioè il metodo ipotetico di Eudosso, il quale interpretava un insieme complesso di fenomeni facendoli risalire ai principî più semplici (in questo caso, alla costruzione matematica dell'intero moto planetario da semplici orbite circolari). L'ideale metodologico della metafisica è quello del giustificare i fenomeni, σώζειν τὰ φαινόμενα. Essa deve ricavare le ragioni ultime del mondo empirico dai fenomeni stessi e dalla loro legge interiore. A questo scopo, certo, essa deve valicare, in un dato punto, i confini dell'esperienza immediata, ma non può avere altra intenzione che quella di porre in luce le premesse implicite negli stessi fenomeni, esattamente interpretati. La riduzione del moto animale all'eterno moto cosmico e di quest'ultimo a quello dell'orbita estrema era per Aristotele un dato di fatto, che la scienza eudossiana della natura aveva sottratto ad ogni dubbio. In essa la scienza sperimentale raggiungeva un grado di esattezza matematica, a cui non si era fino allora potuti mai pervenire in quel campo. Secondo le premesse della fisica aristotelica, questo sistema cinetico poteva avere la sua chiave di volta solo in una causa ultima. La conclusione dell'esistenza del primo motore era quindi suggerita dalla natura stessa.

Questa nozione è da Aristotele ancorata anche più profondamente nella fisica in forza della sua analisi del concetto dell'οὐσία. È questa analisi che conferisce all'idea di una somma causa di ogni movimento l'aspetto

più determinato onde essa si presenta, nel regno delle forme naturali, come forma suprema e conclusiva. La teoria aristotelica dell'essere ha il suo punto di partenza nel mondo della realtà sensibile, nella cosa singola quale se la rappresenta la coscienza ingenuamente realistica. C'era una via per giungere alla conoscenza di quest'essere individuale? La fisica antica non era stata capace di trovarla. La sua teoria degli elementi e del moto aveva invero molte nozioni circa i componenti di « tutte le cose » e circa le forze agenti nel loro interno, ma queste nozioni erano ricavate con procedimenti soltanto speculativi. La scissione sperimentale, operata con mezzi tecnici nel modo in cui vien compiuta dalla scienza moderna, della cosa singola nei suoi elementi materiali era anche per l'evoluto atomismo democriteo non meno irrealizzabile di quanto fosse per i fisici più antichi e più primitivi. Al culmine e al termine del suo sviluppo, la filosofia di Platone comprendeva, quale oggetto del sapere scientifico (ἐπιστήμη), l'intera gerarchia, determinata dalla divisione dialettica, degli εἴδη, dal genere più universale alla specie più bassa, non ulteriormente divisibile (ἄτομον εἶδος). Ma ciò che rimaneva al di qua di tale confine del mondo delle idee col mondo dell'esperienza era ἄπειρον: non essere verace, ma oggetto di mera δόξα. L'ἄτομον platonico non era ancora l'individuo connesso con la materia, la forma immanente (ἔνυλον εἶδος) di Aristotele. Per quanto seriamente Platone, nel suo ultimo periodo, si occupasse del problema della δόξα egli non poteva, partendo dall'idea, cogliere l'essere individuale dell'esperienza. La fisica non era per lui che un cumulo di εἰκότες μῦθοι.

A questo punto interviene Aristotele con la sua critica. Fin dal principio egli mira a rendere l'*eidos* atto alla conoscenza dei fenomeni. Questa esigenza è per lui equivalente a quella di rendere accessibili al concetto

le cose sensibili, perchè, filosofo platonico, egli considera il sapere e la scienza come possibili solo mercè l'universale. Suo ambiente storico è il processo evolutivo che la teoria delle idee aveva cominciato a percorrere nella più tarda fase dell'attività platonica, e mercè la quale l'aspetto logico dell'*eidos* come universale e come concetto e la sua importanza per la conoscenza erano stati per la prima volta messi in chiara luce. Ma per ciò stesso era divenuto problematico l'aspetto ontologico dell'idea. Per Aristotele è principio indiscusso che niente di universale possiede un' esistenza indipendente. Da questo punto di vista egli vede nella dottrina delle idee del vecchio Platone una materializzazione dell'universale, alla quale egli contrappone la sua teoria della determinazione della materia per mezzo della forma. In forza di essa egli supera di fatto le « cose » del realismo ingenuo, e le rende concettuali. Tutto ciò che è oggetto di esperienza sensibile viene a conoscenza del soggetto pensante in quanto diventa forma concettuale: ma anche la sua esistenza dipende da questo suo esser forma. L'universale determinazione della realtà per opera dell'intelletto e la molteplicità predicativa della sua gerarchia concettuale è fondata non in una costituzione trascendentale della coscienza conoscente, bensì nella struttura stessa di ciò che esiste. Qui, non si può negare, resta implicito un grave problema: ma quel che interessa Aristotele è soltanto di cogliere la realtà singola mercè l'*eidos*, e ciò è per lui pensabile solo nel senso che con l'*eidos* si colga nella cosa ciò che essa propriamente è (τὸ τί ἦν εἶναι). La ὕλη è il residuo irrazionale, e in sè inconoscibile, che resta al termine di questo processo di riduzione della cosa a forma e a concetto: il non ente. Ma di questo non ente, se non si può dire che sia, neppure si può dire che non sia: esso infatti non è « ancora », cioè acquista realtà solo in quanto diviene il

portatore di qualche determinazione concettuale. Nessuna materia è quindi soltanto materia, nel senso in cui i fisici pensavano che fosse: è materia di questa determinata forma, ma, anche astratta da essa e considerata per sè, è già una realtà in qualche misura formata. Nulla infatti « è », che sia assolutamente informe e indeterminato. Il concetto di una materia ultima, affatto informe e indeterminata, è sì un concetto limite del nostro pensiero, ma non designa alcuna realtà effettiva. Tutto è forma, ma la forma stessa diventa alla sua volta materia di una forma superiore. La concezione aristotelica dell'essere si orienta quindi verso una forma conclusiva, la quale determina ogni altra realtà senza essere determinata da nessun' altra. La fisica delle forme immanenti giunge così al suo termine ideale solo nella forma trascendente della metafisica.

Con ciò la forma diviene insieme il principio d'interpretazione del movimento, che nè Democrito nè Platone avevano potuto, dal loro punto di vista, concepire scientificamente. Scopo della teoria aristotelica del movimento è la creazione di una logica di quest' ultimo. Aristotele cerca di renderlo accessibile al concetto al pari della singola cosa materiale, cioè di scoprire in esso la determinazione formale in base alla quale possa esser compreso. Inquadra perciò il movimento in un sistema stabile, chè dovunque c'è solo mobilità e divenire, e non stabilità e costanza, la scienza ha perduto i suoi diritti. La fisica di Aristotele trova questa realtà stabile non nell'elemento quantitativo, ma in quello qualitativo e formale che appare come scopo del movimento. Mancano, da un lato, le possibilità tecniche d'intraprendere esatte misurazioni quantitative o di controllare le condizioni quantitative delle stesse qualità, e ciò rende impossibile un progresso della ricerca scientifica in questa direzione. Ma quel che soprattutto avverte Aristotele è

come nel cosmo il movimento si realizzi sempre in forme fisse ed entro limiti stabili. Il grandioso quadro offerto dalla parte superiore dell'universo non può essere infirmato dall'apparente arbitrio e irregolarità del movimento dominante nel mondo della nostra esistenza terrena, esigua a paragone della totalità cosmica. La teoria eudossiana delle sfere assume importanza fondamentale anche per questo aspetto della concezione dell'universo. La costanza e regolarità dell'eterno moto circolare degli astri, assunta da quella ipotesi astronomica come fondamento dei fenomeni celesti visibili, aveva in sè qualcosa di finale e formale, che non era possibile dedurre dai presupposti meccanici della teoria della gravità allora corrente. I fisici erano per lo più ricorsi all'idea di un vortice cosmogonico, che avesse messo in moto l'universo: ma di fronte alla sempre crescente persuasione della regolarità e inalterabilità dei fenomeni l'idea di una cosmogonia meccanica perdeva sempre più terreno, anzi appariva come un assurdo. Aristotele procede in ciò ancora oltre Platone, che pure aveva fatto almeno il tentativo di concepire la creazione cosmica in base al presupposto dell'astronomia eudossiana, ponendo al suo principio la ragione ordinatrice in luogo del caos. Da questa anassagorea διακόσμησις per opera dello spirito Aristotele si stacca completamente quando dichiara eterni e ingenerati i corpi celesti e l' *οὐρανός*, e fa risalire il loro moto a cause interne, formali e finali.

Considerato in rapporto al movimento, l'*eidos* prende il nome di ἐν-τελ-έχεια, in quanto esso è, per ogni cosa, il τέλος realizzato del suo divenire. Nei corpi celesti questo τέλος consiste nell' eterno corso circolare. Ma Aristotele trasferisce questo principio anche alle cose terrene, e applica con ciò il finalismo platonico in tutta l'estensione del suo mondo delle forme, nonostante che il movimento degli esseri terreni sia apparentemente,

in termini platonici, una ἄτα τος κίνησις Ma ad una considerazione più approfondita il principio fondamentale del divenire si manifesta nel mondo organico identico a quello che vige pei corpi celesti, cioè quale moto di traslazione, a cui sono da ricondurre tutte le altre specie di movimento. Qui esso entra in servigio delle speciali leggi del divenire organico, che a loro volta hanno la ragion d'essere nella forma. Per gli esseri che nascono e muoiono l'entelechia costituisce il momento culminante dell'evoluzione organica. In essi l'*eidos* si manifesta come quella regolarità e determinazione formale, che agisce dall'interno con energia creativa e si sviluppa dalla materia come da un germe.

Si è sempre considerato quest'ultimo aspetto dell'entelechia come quello originario, e si è quindi creduto che il concetto sia stato inizialmente formulato in rapporto alla vita organica e poi trasferito, con generalizzazione illecita, ad altri campi: esso avrebbe così posseduto anzitutto un significato vitalistico e biologico, all'incirca come quello della moderna « forza vitale ». A questo proposito si presupponeva che Aristotele fosse stato fin da principio quel perfetto maestro nel campo zoologico e biologico, che esso appare nella *Storia degli animali*, e che avesse scoperto quel principio quasi intuitivamente, nel corso delle sue indagini empiriche. E in conclusione si considerava proprio il concetto biologico dello sviluppo come la sua più vera creazione. Ma questo era il peggior modo di far moderno Aristotele. L' ἐν-τελ-έχεια ha un significato logico-ontologico, ma non biologico. In ogni specie di movimento lo sguardo di Aristotele mira al τέλος. Quel che suscita il suo interesse non è il fatto che qualcosa divenga, ma che quel che diviene sia qualcosa, cioè che al termine del divenire si traduca in realtà la norma direttiva del divenire stesso, l'*eidos*.

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass'euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken [1].

Certo, i concetti della potenza e dell'atto, che per lo più vengon parimenti fatti risalire al processo della vita organica, sono da Aristotele chiariti, occasionalmente, con l'esempio del seme e del prodotto sviluppato. Ma quei concetti non possono provenire dalla conoscenza dell'evoluzione organica, e sono piuttosto attinti all'idea della capacità umana (δύναμις), che ora giace latente, ora si traduce in atto (ἔργον) e solo in questa attività (ἐνέργεια) raggiunge il suo fine (ἐντελέχεια). Ancora più antistorico è il vedere nella teoria delle anime astrali una conseguenza dell'estensione della *forma substantialis*, ritenuta vitalistica o addirittura psichica, a tutta la realtà: e del resto alcuni commentatori, procedendo coerentemente in questa direzione, hanno attribuito in Aristotele un'anima anche alla realtà inorganica e hanno fatto di lui un pampsichista.

Quanto più in alto si sale nel cosmo, tanto più pura è l'espressione che della forma costituente il suo scopo compie il movimento. Considerato nella sua totalità, il moto cosmico è effetto ed espressione di una forma assoluta, libera da ogni materia. Nell'idea di quest'ultima giunge a manifestazione completa l'antitesi rispetto alla fisica preplatonica, che spiegava il modo in base a cause meccaniche e lo faceva nascere dalla materia caotica. Nella sua determinazione formale e nella sua essenza, la realtà è necessariamente quella che è. Non è possibile dedurla dalla pura possibilità o dal caso, perchè

---

[1] [« La realtà diveniente, che opera e vive eterna, | abbracci voi coi vincoli pii dell'amore, | e ciò che fluttua nell'ondeggiante apparizione | sia da voi fermato nella costante saldezza del pensiero » (Goethe, *Faust*, Prologo in cielo)].

allora essa potrebbe anche non essere o essere altrimenti. Al culmine del divenire dev'esser posta la forma, e la forma suprema dev'essere puro atto, cioè determinatezza e idealità senz'altro residuo. Ma il pensiero non può pensar nulla di più perfetto che sè stesso, perchè, essendo lo scopo di tutto il divenire cosmico e tutto tendendo verso di esso, è necessariamente la cosa più perfetta che esista. Il pensiero che pensa sè stesso non è per altro un'autocoscienza puramente formale e vuota di contenuto, un Io assoluto nel senso di Fichte. Per la teleologia di Aristotele εἶδος e τέλος sono una cosa sola, e il fine supremo è insieme la più determinata realtà che ci sia. Questo pensiero, che è insieme essenza ed esistenza, ha in sè la massima idealità platonica e nello stesso tempo la ricca e complessa determinatezza dell' individuo, ed è perciò vita e beatitudine eterna. L'unità di Dio col mondo non è determinata nel senso che esso lo compenetri, o che contenga in sè come mondo intelligibile la totalità delle forme di quello, secondo quanto pure si è creduto. Il mondo bensì «pende» (ἤρτηται) da lui: Dio è la sua unità, pur non essendo in esso. In quanto ogni essere realizza, nello sforzo del suo divenire, la propria forma, realizza per la sua parte quella infinita perfezione, che Dio è nella sua totalità.

L'intento aristotelico di rendere fecondo per la conoscenza del mondo sensibile l'*eidos* e il concetto, cioè il pensiero logicamente esatto scoperto da Platone, poteva prender forma solo in una considerazione concettuale della natura e della sua essenza, dalla quale non riceveva invece immediato impulso la cognizione delle cause materiali. Questa considerazione portava così a una filosofia della natura basata su fondamenti «metafisici», nel senso odierno di questa parola. Ma l'intenzione di Aristotele era in realtà del tutto opposta. Egli poteva credere di aver superato con la sua interpreta-

zione teleologica della natura la fisica più antica, che deduceva ogni accadere da cause meccaniche e materiali. Queste cause inferiori erano invero riconosciute da lui nella loro realtà, ma subordinate alla causa formale e finale. Materia e forza non sono «la natura»: questa è l'architetto, che procede secondo un piano e un'idea interiore, mentre quelle sono soltanto i manovali. La necessità naturale concepita nel senso degli atomisti è sì la condizione indispensabile per l'azione della natura allo stesso modo che per la tecnica dell'uomo: ma per l'interprete della natura, come già aveva insegnato Platone, essa resta un mero συναίτιον. Quanto più, nel corso della sua vita scientifica, Aristotele s'interessò della ricerca positiva, tanto più profondamente egli dovette immergersi nello studio della particolare costituzione materiale delle cose singole; mentre sinchè la sua fisica si tenne nel campo dell'indagine concettuale, la relazione del συναίτιον con la causa finale presentò per essa poche difficoltà. Il quarto libro della *Meteorologia*, che non è autentico e che contiene il primo tentativo antico di costruire una chimica, mostra chiaro quanto diventasse problematica quella relazione appena la scuola di Aristotele cominciò a studiare i problemi della costituzione della materia. Nello stesso istante riaffiora, come ipotesi utile al lavoro scientifico e senza immediatamente mettere in pericolo il fondamentale carattere teleologico della fisica, l'atomismo di Democrito e la sua concezione del vuoto. L'autore del quarto libro della *Meteorologia* è un rappresentante di questo stadio di transizione [1]). Ma già Stratone lascia cadere la teleologia e con essa la metafisica, e ricostruisce la fisica aristotelica su fondamento democriteo. L'elemento crea-

[1]) Cfr. per ciò che segue J. Hammer-Jensen, in *Hermes*, L, p. 113 segg.

tivo, « artistico », della natura è da lui trasferito nella materia e nelle sue proprietà. Si è anche pensato che lui stesso sia l'autore di quel libro, il quale in tal caso dovrebbe certo essere un lavoro giovanile, in cui la concezione del maestro sopravvive ancora, in conflitto con tesi atomistiche. Ma non è necessario ricorrere al nome famoso di Stratone per comprendere la tendenza che si manifesta in questo interessante scritto. La fisica teleologica si trasferisce dal tardo platonismo al primo periodo dell'attività di Aristotele, e diviene il fondamento della sua filosofia. Il suo principio trova un terreno fecondo nell'indagine del mondo animale e vegetale. Per lo studio della materia inorganica il principio della forma si dimostra invece alla fine insufficiente, e la considerazione atomistica si fa di nuovo avanti da sè.

L'interesse metodologico resta predominante per Aristotele anche nelle fasi seguenti della sua evoluzione spirituale, come per esempio quando egli più tardi inserisce tra fisica e metafisica, come elemento di congiunzione, una speciale indagine sulla continuità ed eternità del moto cosmico e sul movimento circolare, la quale conduce fino sulla porta della metafisica e mostra come senza quest'ultima la fisica non sia che un tronco mutilo. Dominato dall'interesse metodologico è anche il concetto fondamentale della metafisica più tarda, secondo il quale alla teologia va premessa la teoria generale dell' οὐσία, e la metafisica va trasformata in una scienza dei molteplici significati dell'ente. Dalla dottrina dell'essere soprasensibile, che ha un oggetto diverso da quello della fisica, nasce ora una scienza la quale considera dal punto di vista del suo contenuto ontologico lo stesso oggetto che la fisica studia dal punto di vista del movimento. Entrambi i motivi originarî della metafisica, quello fisico del primo motore e quello metafisico del soprasensibile, passano perciò in seconda linea,

e si fa avanti il nuovo motivo della morfologia di ogni specie di essere. Si avverte in ciò l'influsso dell'atteggiamento spirituale del vecchio Aristotele, orientato verso l'ideale di una scienza universale della realtà, la quale comincia a reagire sulla metafisica e vien fornita da Aristotele di un sostrato ontologico e assiomatico. Questa vittoria dell'indagine empirica sulla speculazione filosofica ha lasciato le sue traccie, come vedemmo, anche nella posteriore trattazione del problema del primo motore. La conclusione logicamente necessaria dell'edificio dottrinale della fisica, e cioè il principio da cui tutto dipende, tende ora a presentarsi quale semplice ipotesi cosmologica: e l'impossibilità di confermare con l'esperienza tale ipotesi, al pari di altre dello stesso genere, vien subito sentita come un male insanabile.

Di fronte all'interesse metodologico, il momento intuitivo perde terreno nel pensiero di Aristotele. Alla *forma mentis* dello Stagirita non era concesso di concretare il contenuto speculativo della sua filosofia in simboli suggestivi, come aveva fatto Platone coi suoi miti e colle sue comparazioni. Egli stesso ne ebbe senza dubbio la sensazione, e una volta, nello scritto programmatico Περὶ φιλοσοφίας, che è la prima esposizione del suo pensiero filosofico, cercò perfino di raffigurare plasticamente la sua nuova intuizione dell'universo, dando nuova forma al paragone della caverna contenuto nella *Repubblica* platonica (cfr. sopra, pp. 216-17). L'immagine dell'ascesa degli uomini sotterranei alla contemplazione delle leggi e forme eterne del cosmo ci si presenta come una fine e caratteristica variante dell'originale platonico, dal quale essa resta in ultima analisi dipendente: ed eguale è l'impressione che proviamo considerando l'intuizione cosmica di Aristotele in relazione a quella platonica. È come se Aristotele presupponesse quest'ultima come data senz'altro, e si volgesse subito alla

sua giustificazione ed analisi metodica. Solo in qualche singolo passo avvertiamo, quasi con spavento, come dietro la sottile rete di concetti si celi la viva presenza di un'universale concezione del mondo. Essa rimane latente come l'impulso religioso che è implicito nella metafisica, ma che non assume mai in essa l'aspetto immediato dell'aperta confessione. Accade così che l'uno e l'altra ci si manifestino solo nella forma indiretta del concetto e del metodo, caratteristica dell'attività di Aristotele, e che la forza religiosa e speculativa della sua filosofia eserciti viva efficacia nei momenti storici in cui non si cercano soltanto intuizioni estetiche, ma si ha un'esperienza diretta di questo duro sforzo intellettuale. Cerchiamo, tuttavia, di farci un'idea chiara della concezione cosmica di Aristotele anche sul piano della raffigurazione intuitiva.

Il carattere di logica discriminazione che in Platone ha il mondo delle idee vien trasferito in Aristotele al mondo delle cose visibili. L'universale flusso eracliteo, in cui ancora Platone aveva scorto il simbolo più calzante del mondo fenomenico, è per lui interrotto da punti stabili, da isole. La natura non è più un semplice flusso: è un cosmo, in cui ogni movimento fa perno sul saldo centro della forma costante. Aristotele peraltro non sovrappone alla realtà vivente, come si potrebbe pensare, la rigida gerarchia di un astratto mondo concettuale. Le forme sono intrinseche al divenire, in quanto agiscono come leggi costitutive. Tuttavia avvertiamo in esse anzitutto il carattere per cui si distinguono l'una dall'altra, come unità ben delimitate logicamente. L'immagine in cui Aristotele raffigura il suo mondo è quella della τάξις, non quella della συμφωνία. Non gl'interessa la consonanza polifonica, per familiare che fosse questo concetto ai Greci dell'età ellenistica, bensì la collaborazione organizzata di tutte le forme per l'attuazione

di un concetto gerarchicamente superiore. La felice comparazione che Aristotele ha, in via eccezionale, coniata per questa concezione cosmica, è quella che la paragona ai movimenti tattici dei combattenti di un esercito, recante in atto il piano di uno stratego invisibile. Paragonato col πνεῦμα πάντα διῆκον del monismo stoico, questo è un mondo classico, pieno di figure plasticamente determinate. Scarso, tra le membra di questo organismo, è il contatto, lo scambio delle energie. Dal punto di vista della filosofia dell'età imperiale e della sua concezione del mondo « armonicamente collegato » ciò doveva apparire alquanto alieno: e tale è l'impressione che ne ha Plotino quando lamenta che tra le forme dei motori delle sfere e il primo motore manchi il contatto. Ma la stessa cosa vale, in generale, per tutto il regno delle forme nel cosmo aristotelico, la cui legge è incarnata nel modo più puro e bello dal mondo delle sfere.

« Le cose mutevoli imitano quelle imperiture ». Come il moto degli astri, anche il nascere e il perire degli esseri terrestri è, per così dire, un movimento circolare intorno allo stesso centro. Nonostante il suo ininterrotto divenire, la natura di Aristotele è priva di storia, perchè lo sviluppo organico è dalla costanza delle forme costretto in un ritmo che permane eternamente identico. Ed anche il mondo umano, nei suoi aspetti politici sociali e spirituali, è parimenti veduto da Aristotele non nell'aspetto dell'incalcolabile mobilità della sorte storica, che mai non si ripete, nè in quello della vita delle personalità, dei popoli e delle culture: la sua radice e il suo valore è infatti per lui costituito dal contenuto immutabile delle sue forme, che si modificano in seno a certi limiti, ma nell'essenza e nel fine rimangono uguali. Questa visione della vita ha il suo simbolo nel grande anno cosmico, al termine del quale gli astri sono tornati al loro punto di partenza ed iniziano di

nuovo il loro corso. Nello stesso modo, sulla terra, le civiltà nascono e periscono nella vicenda delle grandi catastrofi naturali, causalmente connesse con le regolari variazioni celesti. Ciò che mille volte è già stato conosciuto, pensa Aristotele, torna in questo istante storico ad esser conosciuto da noi, per andar poi di nuovo perduto e in seguito riaffiorare di nuovo alla conoscenza. Il mito è l'ultima eco, che ci dà notizia di una filosofia di trascorsi periodi cosmici, equivalente alla filosofia nostra: e un giorno anche tutta la nostra scienza non sarà più che un pallido mito. Il filosofo, stando sulla terra, nel centro dell' universo, circoscrive coi saldi confini del suo pensiero il cosmo, nettamente delimitato nella sua finità e circondato dal cielo delle stelle fisse nella sua eterea sfera. Nella contemplazione dell' universo e del suo ritmo eterno il νοῦς filosofico, giunto al culmine della conoscenza umana, giunge alle soglie di quella pura e inviolata beatitudine che è propria dello spirito del mondo, immobile nella pensante considerazione di sè stesso.

La concezione aristotelica dell' universo introduce distinzioni nel quadro geometrico del cosmo proprio degli antichi Greci, senza tuttavia spezzarlo. Le nuove idee del quarto secolo sono inserite nei tipici lineamenti di quello. La realtà è considerata dall'interno: di fronte allo sguardo della scienza essa non si presenta più con la compattezza della cosa, ma in certo senso come entità trasparente. Aristotele compie il processo d'inserzione del platonismo in seno alla comune concezione greca del cosmo. Tanto nello spazio quanto nel tempo la prospettiva è stata infinitamente ampliata dall'astronomia e dalla storia del quarto secolo. Il mondo aristotelico partecipa della stessa finità del mondo platonico: ma l' antitesi del mondano e dell' oltremondano, che dava a quest'ultimo il tono caratteristico e la viva ani-

mazione, è venuta meno, e lo stesso mondo visibile ha acquistato lo splendore dei colori platonici. La concezione greca del mondo è giunta a una suprema misura di armonia e di organicità. Eppure tutto ciò non commuove lo spirito del filosofo dal punto di vista estetico e sentimentale, ma solo in quanto esso è dimostrabile col rigoroso metodo razionale della scienza. Ancora oggi, quando da tanto tempo si è dissolto quel quadro cosmico di singolare bellezza, la scienza si affatica intorno ai problemi e ai metodi che Aristotele elaborò tracciandolo. In questi, non nella concezione cosmica in sè considerata, è la vera e propria ἐνέργεια del suo genio.

### c) L'ANALISI DELL' UOMO.

Per l'elevazione dell'etica al grado di scienza ebbe massima importanza il fatto che Socrate avesse portato in primo piano la questione del s a p e r e morale e che Platone avesse ulteriormente avanzato in questa direzione. Noi siamo abituati a considerare come problema essenziale dell'etica quello della coscienza e dell'intenzione soggettiva, e siamo quindi inclini a scorgere nell'impostazione socratica del problema, per noi inconsueta, l'effetto di una dipendenza del suo pensiero dall'ambiente storico, e a pensare che dietro tale impostazione si celi in realtà il problema della c o s c i e n z a. Per quanto giustificato possa essere in sè il rendere evidenti le grandi manifestazioni della storia dello spirito greco col tradurle nelle categorie corrispondenti dell'età nostra, tale procedimento presenta tuttavia il pericolo che così sfugga al pensiero ciò che specificamente caratterizza quelle creazioni elleniche. Questa nota caratteristica non è costituita da una profezia religiosa o dal semplice avvento di un radicalismo nell' or-

ganizzazione morale della vita, bensì dalla nozione dell'essenza oggettiva dei valori morali e della loro oggettiva posizione in seno alla totalità dell'universo. Socrate, certo, non era un teorico dell'etica, bensì cercava la via per giungere all' ἀρετή e per uscire dalla sua aporia del «non sapere»: ma in tale punto di partenza era già in germe lo scopo finale, a cui doveva mirare il processo speculativo da lui inaugurato, e cioè la fondazione dell'«etica». La domanda «che cosa è il buono o il giusto?» non è quella di un profeta, ma quella di un problematico. Nonostante tutta la passionalità della sua asserzione dell' esistenza del bene tale domanda pone in prima linea la scienza concernente la natura di ciò che si dice bene, e l'angoscia che più propriamente essa manifesta è quella dell' ignoranza. Che il massimo rinnovatore morale del mondo ellenico tenda in tale misura a una conoscenza oggettivistica della moralità, prova come i Greci potessero compiere la loro più alta creazione morale solo creando una filosofia della morale. Così si spiega come il problema dell'intenzione soggettiva, dell' educazione della volontà, dell'«effettuare» stia per Socrate in seconda linea, e come la sua soluzione (si dica quel che si vuole) non possa soddisfarci. Tanto in Socrate quanto in Platone quest'ultimo problema è piuttosto la premessa della questione, così vivamente sentita, dell'essenza del bene, che non l'unico scopo decisivo di tutta la ricerca morale. Lunga per essi è la via che porta al sapere, mentre il passaggio dal sapere al fare si presenta quasi come ovvio, come una cosa che accade da sè.

L'evoluzione storica che da Socrate porta ad Aristotele è stata rappresentata come un processo di progressiva traduzione in teoria del pratico contenuto morale della socratica, e di crescente allontanamento da Socrate: e tale appare di fatto quando si veda in Socrate

l'indagatore delle coscienze e il predicatore di un vangelo della libertà morale, cioè quando si trasformi la sua figura dandole tratti moderni, protestanti e kantiani [1]). Considerata la cosa dal nostro punto di vista, quell'evoluzione storica appare come il necessario processo di oggettivazione della moralità, radicato nell'essenza dello spirito greco e non nella contingenza delle persone dei pensatori. Questo processo riesce finalmente a superare l' antica tradizione morale, che si veniva decomponendo senza rimedio, e nello stesso tempo anche il puro soggettivismo che accompagnava tale decomposizione. Certo, la tendenza verso l'oggettivazione nasceva dal dubbio etico, dall' incertezza pratica in cui era venuta a trovarsi una possente e combattiva personalità morale: ma, in forza della sua stessa natura, tale tendenza non poteva svolgersi se non nel senso che la portava a ricollegarsi al pensiero filosofico, nel quale trovava i mezzi per il raggiungimento del suo scopo; o, più esattamente, doveva provocare essa stessa un nuovo movimento filosofico, che si sarebbe creati i proprî mezzi logici. Questo movimento si svolse in modo diverso presso i singoli socratici a seconda del diverso atteggiamento che essi assunsero di fronte a Socrate, o accostandosi estrinsecamente a lui con mentalità già orientata in senso sofistico e sfruttando soltanto il contenuto della sua esperienza senza coglierne la sostanza problematica nel suo superiore significato, o, come Platone, riconoscendo in lui quel che era veramente nuovo e originale, e proseguendo sotto tale aspetto la sua opera con la viva forza del loro pensiero.

Condizionato dalle contingenze dell'ambiente storico si suole inoltre ritenere anche il fatto che Platone abbia

---

[1]) Cfr. Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, p. 516 segg., 577 segg.

compiuto la sua grande scoperta del dovere morale (per usar termini moderni) nella forma dell'idea, cioè in quella di un essere soprasensibile di realtà superiore, e si è spiegato questo procedimento indiretto scusandolo con le esigenze artistiche dello spirito greco. Ma anche qui la semplice presunzione di chi, sentendo di aver raggiunto un punto di vista più evoluto, lo presuppone nel suo giudizio storico non serve a nulla. Proprio quello che a noi sembra giro vizioso o errore costituisce la necessaria premessa storica della conoscenza che si rivolga all'essenza stessa della cosa. La scoperta dei valori spirituali oggettivi, morale estetico e logico, e la loro netta enucleazione dal caos delle mille esperienze morali estetiche e logiche che avevano luogo nell'animo dell'uomo, era possibile solo alla considerazione oggettivante, plastica, formale che il greco opponeva a tutte le cose, anche a quelle spirituali, e alla quale egli fu debitore del proprio tipo di filosofia e d'arte. Anche altri popoli ebbero momenti di altissima elevazione morale. Ma per dare la prima raffigurazione filosofica del valore morale nella sua forma pura dovevano venire al mondo i Greci e Platone. Quando l' ἰδέα si presentò allo spirito greco, questo vide necessariamente in essa una realtà oggettiva, indipendente dalla coscienza in cui si rispecchiava. E poichè gli era risultata da una ricerca metodica, come risposta alla domanda socratica τί ἐστιν, così essa conteneva in sè nello stesso tempo le caratteristiche della realtà logica e concettuale. Solo in tal modo era possibile riconoscere, in quello stadio del pensiero ancora privo dell'arma dell'astrazione, due qualità essenziali della realtà etica: la sua irrevocabilità e la sua incondizionatezza. Quando scoperse l' ἰδέα, Platone dovette credere di aver raggiunto solo allora il pieno intendimento della sostanza di tutto lo sforzo socratico: la costruzione di un superiore mondo spirituale di in-

crollabili fini e scopi (τέλος, ὅρος). Nella contemplazione trascendente del bene in sè, non deducibile da alcuna esperienza dei sensi, l'esigenza socratica era finalmente appagata.

La conoscenza filosofica del puro bene come dell'unico motivo moralmente valido dell'azione umana assume in Platone di preferenza la forma del problema, proprio della coscienza popolare ellenica, concernente il bene supremo o la vita migliore. Alle molte risposte che erano state date a quel problema e che comprendevano, più o meno, tutti i beni del mondo, Platone contrappose la sua: ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίγνεται ἀνήρ. Solo chi è buono sa adoperare giustamente i beni del mondo, i quali sono dunque beni, in senso proprio, soltanto per lui, cioè sono mezzi per la realizzazione del bene. Chi è buono è d'altronde indipendente da essi, recando in sè stesso la sua eudemonia. Con ciò Platone supera l'eudemonismo e l'etica dei beni, fondamenti di ogni concezione della vita del popolo greco. Ma, profondamente greco anche lui, riapre loro nello stesso momento le porte, sia pure trasformandole in un aspetto superiore. La contemplazione del bene in sè è il risultato di una fatica aspra, che dura tutta la vita. Essa presuppone la progressiva assimilazione dell'anima col « bene in sè », e si concede solo a chi cerca veracemente la sapienza, al termine di una difficile via spirituale, procedente attraverso ogni μέθοδος λόγων. Non può essere trasmessa, come una nozione meccanica, da un uomo a un altro. La vita migliore è perciò il φιλόσοφος βίος, e il bene supremo consiste nell'interiore eudemonia di chi veracemente conosce il bene.

Così Platone diviene non soltanto lo scopritore teorico del valore morale, ma anche il creatore di un nuovo ideale di vita, anche se ammette che accanto all'ἀρετή filosofica la morale popolare possa continuare ad aver

valore, in un piano più basso. Il βίος filosofico assume, nel più tardo corso dell'evoluzione del pensiero platonico, tratti sempre più religiosi, il posto dell'idea del bene venendo occupato dall'idea di Dio quale misura di tutte le misure. Ma attraverso tutte le fasi della sua evoluzione il problema dei valori e delle norme oggettive resta la sua preoccupazione principale. Il vivere « in vista dello scopo » implica in sè l'impulso di tendere ad esso. Platone è sempre sotto il prepotente influsso della nuova forma di sapere, concernente il mondo oggettivo dei puri valori, e della nuova certezza che da essa si riflette sulle azioni della vita.

I dialoghi del giovane Aristotele sono colmi dell'eccezionale èmpito interno del platonico φιλόσοφος βίος, ma un libro come il *Protreptico* mostra anche già chiari i limiti che la realtà borghese opponeva alla penetrazione di questo esclusivo, e spiritualmente aristocratico, ideale di vita. Il tentativo d'infonderlo in tutta la vita della nazione doveva condurre al completo abbandono della realtà, dimostratasi incapace di accoglierlo. La tendenza all'abbandono del mondo, il cupo pessimismo rispetto ai suoi beni e la critica spietata della sua società priva di spirito sono tratti estremamente decisi del temperamento giovanile di Aristotele. Su questo sfondo spicca tanto più chiaro l'ottimismo religioso-metafisico, rischiarante ogni disvalore ed ogni sofferenza di questo mondo: ottimismo sorretto dall'ideale della vita eterna, che al di là del mondo fenomenico splende come termine del suo puro sforzo spirituale. La tenacia degl'influssi che Aristotele subì da parte di questa concezione platonica dell'universo non può esser messa in dubbio da chiunque abbia constatato come la loro efficacia continui a manifestarsi anche nelle fasi più tarde della sua evoluzione: ma è necessario tener d'occhio anche gli altri elementi che si celano dietro questa con-

cezione cosmica ufficialmente professata dalla scuola platonica. Già nell'Accademia s'inizia il movimento che sbocca nell'etica aristotelica, e i dialoghi di Aristotele tradiscono già qualcosa di quella penetrante analisi concettuale, che ad essa conduce. Si cerca d'intendere l'alto scopo del φιλόσοφος βίος in funzione della natura stessa dello spirito umano, e ci si trova per ciò, anche se il primato dello spirito conoscitivo sulle altre parti dell'anima risulta in un primo tempo confermato in forza della stessa mancanza di una psicologia analitica, di fronte al problema delle diverse « parti dell'anima » e al compito di venire a capo anche delle sue parti irrazionali, cioè d'inserire anch'esse nel processo della spirituale assimilazione a Dio. Tanto nel *Filebo* quanto nel *Protreptico* accanto al βίος filosofico si presentano altri βίοι, e si cerca di risolvere il problema della loro compatibilità. Una questione come quella concernente la parte che ha l'ἡδονή nella vita puramente filosofica porta a indagare i motivi dell'azione morale, e il concetto pedagogico del vecchio Platone, di educare i giovani al bene educandoli precocemente al gusto del bene e al disgusto del male, si avvicina già all'etica di Aristotele, che riconosce come buona un'azione solo quando essa è accompagnata dalla gioia del bene. Anche il problema dell'*ethos* dev'essere già stato studiato in seno all'Accademia, se Senocrate potè dividere la filosofia in logica, fisica ed etica. Nei più tardi dialoghi di Platone si trovano accenni a teorie della volontà e della responsabilità, i quali dimostrano come Aristotele non sia stato il primo a dominare filosoficamente questi problemi, molto dibattuti dal diritto penale greco. Le definizioni della προαίρεσις, dell' εὐδαιμονία, dell' ἡδονή, discusse e rigettate da Aristotele, derivano certo per intero dai dibattiti scolastici dell'Accademia. In essa era già in pieno corso la traduzione degli antichi simboli plato-

nici in termini intellettuali e l'elaborazione dell'etica quale disciplina indipendente. Aristotele non fu che il platonico il quale portò innanzi tale opera con decisione maggiore.

Egli non era affatto un legislatore morale del tipo di Platone. Non era nella sua natura, e non lo permetteva più l'evoluzione dei problemi. Nonostante che la più antica etica aristotelica sia ancora compenetrata dall'idea della norma divina e concepisca l'intera vita come servizio e conoscenza di Dio, ciò che in essa è nuovo manifesta già una diversa tendenza. Essa è infatti costituita dall'analisi delle forme della vita morale quali si presentano nella realtà. La teoria platonica della virtù è abbandonata, e sostituita da una tipologia satura di vita, la quale tien conto di ogni manifestazione della vita morale in tutte le possibili situazioni pratiche, non escluse quelle economiche, sociali, corporative, giuridiche, commerciali. Tra questa considerazione realistica del mondo borghese e le alte idee religiose ereditate dalla filosofia platonica, in cui tutto il complesso s'inquadra, l'antitesi è forte. Anche se Aristotele interpreta i tipi del giusto, del coraggioso, del magnanimo, del generoso, del pretensioso in funzione di un unico concetto formale della virtù, cioè del principio del giusto mezzo, e determina i tipi non semplicemente descrivendoli ma costruendoli dialetticamente, cioè legando ogni loro singolo aspetto in un complessivo sistema logico, il contenuto di questa sua costruzione deriva tuttavia dall'esperienza, e i tipi nascono dall'esperienza della vita pratica nella sua realtà contingente. La fondamentale discussione circa l'essenza dell' ἀρετή, che precede questa trattazione tipologica, è orientata verso il problema dell'intenzione morale e della sua educazione. Con ciò è fatto un decisivo passo innanzi: l'essenza del valore morale è studiata dal punto di vista

dell'interiorità soggettiva, e la sfera del dovere è definita quale suo vero e proprio dominio. L'ἀρετή dell'*ethos* acquista con ciò una preminenza di fatto rispetto all'ἀρετή dello spirito, e ad essa è quindi dedicata la parte principale della trattazione, nonostante che Aristotele sia ancora molto lontano dal segnare tra esse una distinzione di principio. La teoria dell'ἀρετή morale diventa ora, per così dire, l'etica nell'etica, e dà il suo nome a tutto il complesso della dottrina. Muovendo solo da Aristotele, non si capirebbe più per qual motivo compaia nell'etica la teoria dell'ἀρετή dello spirito, se non si sapesse come in Platone (e ancora nel giovane Aristotele) essa avesse costituito addirittura il punto centrale dell'intera trattazione, in quanto scienza del supremo valore oggettivo. Anche nell'Aristotele dell'età più matura il supremo scopo della vita umana è connesso col divino fine del mondo, e l'etica culmina di conseguenza nella metafisica teoretica. Ma l'accento fondamentale non batte sulla conoscenza di questa norma eterna, ma sulla questione del modo in cui la volontà e l'azione degli uomini possa riuscire ad adeguarsi a questa norma. Come nella teoria aristotelica dell'essere l'*eidos* platonico vien reso fecondo per la conoscenza del mondo fenomenico, così nell'etica la norma trascendente viene accolta in seno alla volontà dell'individuo morale, e questa volontà vien per ciò oggettivata. Questa norma, fatta in tal modo interna all'anima dell'individuo, perde, certo, il carattere della validità universale, perchè non esiste un imperativo egualmente obbligatorio per tutti gli uomini, e per ottenerlo bisognerebbe generalizzarlo, privando la sua forma di ogni contenuto. Aristotele mira a unificare l'idea della più profonda obbligatorietà normativa con quello della massima molteplicità individuale. La personalità morale è « legge a sè stessa ». In questa forma il concetto del-

l'autonomia morale della personalità, che a Platone era ancora alieno, affiora per la prima volta nella coscienza del mondo greco.

I due elementi fondamentali dell'etica, la dottrina morale dell' eticità dipendente dalla volontà buona e quella metafisica della contemplazione della norma divina, manifestano l'interna tendenza a staccarsi sempre più l'una dall'altra, nel corso della loro evoluzione. La vera e propria teoria dell'*ethos*, che nella prima etica era ancora collegata con la sua conclusione teologica, si rende più tardi indipendente, e trova il proprio principio nell' idea della intelligenza pratica moralmente orientata. Da ultimo Aristotele rinuncia totalmente a dimostrare il primato platonico della ragion teoretica anche nell'ambito dell'etica borghese. Certo, solo in Aristotele la σοφία e il νοῦς di Platone si rarefanno in una pura « ragion teoretica »: la necessità del taglio netto tra etica borghese ed etica metafisica è una conseguenza immediata della traduzione in termini intellettualistici di quella σοφία e di quel νοῦς, che in Platone significavano nello stesso tempo la bontà dell'anima e la sua conoscenza del bene. Così Aristotele conserva anche nell'etica il fondamentale atteggiamento critico della sua filosofia. Ciò che ne risulta è un enorme approfondimento e raffinamento della comprensione psicologica dell' intimo mondo morale, di fronte alla quale l' elemento metafisico e « intellettualistico » viene compresso in piccolissimo spazio. Tuttavia, come nella metafisica, così anche nell'etica Aristotele rimane in ultima analisi platonico. Nella metafisica lo è in quanto interpreta teleologicamente il mondo dell' esperienza riferendolo a un supremo e metempirico τέλος; nell'etica, in quanto al di sopra della comune morale borghese e della sfera della volontà e dell'azione pratica fa posto all'ideale di una vita dedita alla contemplazione dell'eterno, la

quale, nella valutazione del filosofo, supera incondizionatamente l'altra, ed anche dal punto di vista morale rappresenta uno stadio superiore. Ma nell'*Etica Nicomachea* Aristotele non fa più dipendere da questa teologia la morale della vita borghese. Sono mondi distinti, di diverso valore. La collocazione del βίος θεωρητικός alla fine dell'*Etica* non significa più, ora, che ogni vicenda terrena debba risolversi nella teologia, ma solo che al di sopra del mondo etico-pratico ne sussiste uno superiore. Così Aristotele inserisce nel sistema della realtà il mondo ideale della sua giovinezza platonica, assegnandogli il posto supremo, cioè quello attraverso il quale la luce dell'eterno discende sul mondo. In questa connessione dei due βίοι si è sempre avvertito qualcosa di personale, dipendente dalla viva esperienza di Aristotele. Essa non ha il rigore consequenziario di Platone, che trova degno di esser vissuto solo il φιλόσοφος βίος, nè quello di Kant, che esclude definitivamente il primato della ragion teoretica e proclama la volontà morale supremo valore del mondo. Tanto nell'etica come nella metafisica Aristotele si avvicina per un certo tratto a Kant, ma c'è in lui qualcosa che lo fa indietreggiare di fronte alle conseguenze estreme. Nè l'autarchia della pura scienza empirica nè la fede pratica del puro dovere morale basta al suo senso della realtà e della vita. Il sopramondo platonico non lo abbandona, ed egli ha la coscienza di aver inserito con esso un nuovo elemento di realtà nella cosmologia della tradizione ellenica. Soltanto così si spiega come il νοῦς aristotelico assuma, nella parte teologica della metafisica e dell'etica, uno splendore quasi mistico. Questo momento culminante della θεωρία si trasferisce dal mondo platonico dello spirito in quello aristotelico dei fatti, fornendo a questa intuizione della vita quell'originale tensione dualistica che le è propria.

Anche nella politica, a cui qui possiamo soltanto accennare, la formazione interna è identica a quella dell'etica e della metafisica: il processo evolutivo si manifesta anzi in essa con chiarezza particolare. Il problema fondamentale che la politica platonica presenta in seno alla storia dello spirito è costituito dalla rigorosa, incondizionata subordinazione dell'individuo allo stato, con la quale Platone « restaura » la forma di vita propria dell' autentica tradizione ellenica. Nel quarto secolo essa appariva da lungo tempo decomposta dal sopravvento delle forze e degli interessi economici nello stato e nella vita dei partiti e dall'individualismo spirituale, che per la prima volta in questa età si presentava come fenomeno di masse. Che un risanamento dello stato fosse possibile solo quando si fosse presentato il modo di vincere l'individualismo nella sua forma più rozza, quella dell'egoismo illimitato dei singoli, era cosa che ogni persona ragionevole vedeva chiara; ma era difficile bandire quell'individualismo, dal momento che lo stato stesso era animato da questo spirito, anzi aveva fatto di esso il principio della sua attività. Nel corso della politica avventuriera della fine del quinto secolo esso aveva a poco a poco attirato i cittadini nella nuova orbita ideale, e diveniva ora vittima esso stesso di questa mentalità egoistica elevata a principio, che Tucidide descrive in modo tragicamente suggestivo. Lo stato antico, con le sue leggi, aveva insieme costituito per i cittadini l'ideale sintesi di ogni norma « morale ». Vivere secondo le leggi era nell'antica Grecia la suprema legge, se anche non scritta in nessun codice, come il *Critone* platonico dice dolorosamente ancora una volta, l'ultima volta. Il tragico conflitto interiore del quarto secolo è già in tale opera accentuato fino all'assurdo: secondo le leggi di questo stato il più giusto e il più puro di tutti i Greci deve bere la cicuta. La morte di

Socrate è la riduzione all'assurdo di un intero stato, non soltanto di coloro che per il momento lo governano. Nel *Gorgia* Platone giudica lo stato di Pericle e dei suoi più deboli successori col criterio dell'assoluta legge morale, e giunge a un'incondizionata condanna dello stato quale si manifesta nella realtà storica. Di conseguenza, quando nella *Repubblica* egli subordina totalmente allo stato la vita dell'individuo, con un rigore unilaterale e intollerabile per il comune sentimento del suo secolo, egli si sente autorizzato a questo passo solo in quanto lo spirito del suo nuovo stato è affatto diverso. Il sole che su esso risplende è l'idea del bene, che l'illumina sin negli angoli più remoti. La subordinazione di tutti gli individui allo stato, la loro restituzione a veri « cittadini » dopo l'età del dissolvimento, non è quindi che una diversa manifestazione del fatto storico onde la realtà morale si libera definitivamente dalla realtà politica e dai νόμοι dello stato storico, e la coscienza autonoma dell' individuo continua a giudicare in suprema istanza anche delle questioni statali. Conflitti di questa natura si erano verificati anche per il passato: la novità è che questo stato di cose viene ora dichiarato necessario. L'esigenza platonica dello stato filosofico, difesa fino all'ultimo senza modificazioni, significa la totale traduzione della politica sul piano dell'etica. Essa mostra come le personalità di più alto livello spirituale avessero già abbandonato il terreno della politica di fatto. Lo stato che essi sognavano non aveva infatti in quell'epoca capacità di vita, e forse non l'avrebbe avuta mai.

Aristotele mantiene l'esteriore subordinazione platonica dell' etica alla politica, ma anche in lui la vera forza ideale è tutta della prima. Da essa egli deriva la norma del perfetto stato e il contenuto della « vita migliore ». Tuttavia questo punto di partenza fa sì che al

suo concreto senso della realtà si presentino difficoltà insolubili, le quali già sul principio del più antico saggio circa lo stato ideale conducono alla prima chiara formulazione del conflitto implicito nello stato platonico. Anche nella politica Aristotele non vive soltanto dell'ideale, ma dell'antitesi tra l'ideale e il reale. Ma l'effettiva vita politica del suo tempo non gli permette di trovare alcuna soluzione di questo contrasto. Tanto nella metafisica quanto nell'etica egli, nonostante il suo punto di vista immanentistico, non si preclude l'accesso al trascendente mondo platonico, e può farlo perchè realmente lo porta nel cuore. Nella politica invece il « perfetto stato » resta una mera utopia, la quale mostra anche troppo chiaramente come per tal via si possa giungere tutt'al più a un ideale educativo di stato, o più esattamente a una pedagogia. Accanto a questo problema Aristotele ha chiaramente formulato quello della forza: ed esso diventa una specie di punto interrogativo segnato accanto all'idea platonica dello stato. Aristotele spiega anche come non ogni « signoria » sia di propria natura cattiva, ma non giunge a una soluzione soddisfacente, e senza dubbio non c'era alcuna possibilità di soluzione pratica, in quello stadio già evoluto dell'intera cultura ellenica.

Il problema dello stato era qualcosa d'irrisolubile, un ἀμήχανον. Il momento culminante della riflessione teoretica sulla vita politica cade, al pari di quello dell'ideologia nazionalista capeggiata da Demostene, nell'età in cui l'organizzazione statale della *polis* greca era già decaduta dalla sua altezza. Era una forma sopravvissuta, la cui successione toccava in sorte ad altre forme di stato ancora vitali, ma di specie più rozza. Il primitivo saggio aristotelico sullo stato ideale si occupa subito della significativa questione, se la fuga dallo stato non sia l' unico fine a cui si possa tendere, e l' analisi del

mondo politico effettivo s' inizia con la constatazione che, di fronte alla realtà, al filosofo non resta altro da fare se non contribuire caso per caso all' esatta cura delle malattie dello stato, in virtù della sua superiore conoscenza delle condizioni di vita necessarie ad ogni particolare costituzione politica. Tale atteggiamento rassegnato è tipico delle personalità intellettuali di questa età, persino di quelle che appartenevano alla politica militante, e che senza eccezione stavano di fronte allo stato con un certo distacco spirituale ed esercitavano la politica come una sorta di esperimento. In Aristotele questo distacco, e la consapevolezza di esso, sono estremamente progrediti, in quanto egli stesso vive quale osservatore oggettivo, senza appartenervi, in un grande stato tutto preso dalla propria crisi, e in quanto domina col suo sguardo sovrano l' enorme folla delle diverse forme e possibilità statali. L'unico legame comune che ancora manifesta viva efficacia sui Greci del suo tempo è quello della società borghese, con le sue salde idee concernenti l'educazione, il contegno, la cortesia. Aristotele non annovera questo legame sociale tra le forze politiche, ma lo comprende, in maniera significativa, tra ciò che costituisce stabilmente la struttura morale della personalità. Egli ne tratta per ciò nell'etica, distinguendolo in diverse « virtù ». Come la morale antica derivava la sua consistenza interna ed esterna dalle leggi dello stato, così la morale moderna l'attinge dalle forme oggettive della società. Aristotele non conosce un astratto individualismo morale, e del resto anche la Stoa col suo cosmopolitismo e gli Epicurei con il loro ideale dell'amicizia si tengono lontani da tale estremo. Ma la *Politica* mostra con realistica durezza come la stessa società non sia che una piccola schiera di privilegiati, sbattuta di qua e di là nel generale tumulto di chi lotta per la ricchezza e per la potenza e costantemente in

pericolo di vita. L'etica dell'ellenismo trova quindi alla fine il suo punto fermo nel concetto della libertà interiore, che in Aristotele affiora soltanto in qualche caso. Tale libertà consacra definitivamente l'indipendenza dell'individuo dallo stato e dalla società. In seno all'etica aristotelica questa autosufficienza sussiste solo per chi partecipa al βίος θεωρητικός e non è incondizionata neppure in questo caso. Ma proprio nell'accentuato avvertimento della dipendenza della vita umana dalle circostanze esterne e dalla τύχη si manifesta quel desiderio della libertà interiore e quel senso della dignità morale della personalità, che è caratteristico di tutta questa epoca.

### D) La filosofia come scienza universale.

Nella sua filosofia, Aristotele innalza al grado supremo della tecnica metodologica il complesso dei problemi speculativi della sua età. Ma nella sua opera di particolare indagine scientifica egli fa di più, superando di gran lunga i limiti del suo ambiente. È anche troppo facile vedere sotto falsa luce questo aspetto della sua opera, bastando per ciò applicare ad essa, come criterio di misura, l'àmbito di conoscenze proprio della scienza moderna: e questo è un fatto che si è sempre ripetuto, tutte le volte che i rappresentanti di discipline scientifiche o gli storici delle scienze positive si sono occupati di lui. Ma forse non si desidera nulla di troppo immodesto quando si esprime la speranza che l'ingenuità di simili paragoni riesca oggi chiara anche a coloro la cui mentalità non abbia ricevuto una specifica educazione storica: e noi non abbiamo quindi l'obbligo di esaminar particolarmente questi paragoni. Possiamo qui lasciar da parte, di conseguenza, non solo la questione dell'esattezza dei singoli risultati scientifici raggiunti da

Aristotele, ma anche rinunciare a una determinazione più precisa nel decisivo influsso che la sua opera esercitò nel campo metodologico, dato che a noi importa soltanto di valutare il significato che la sua ricerca scientifica ebbe come sintomo della generale evoluzione filosofica.

L'ampliamento della « filosofia » platonica a scienza universale fu per Aristotele un trapasso necessario, determinato dalla sua alta valutazione dell'esperienza e dall'atteggiamento della sua speculazione, ricollegantesi decisamente alla realtà sensibile. Cronologicamente esso fu, certo, un processo graduale, perchè se anche Aristotele aveva fin dagli inizî il temperamento del dotto e tra i platonici, inclini all'astrazione, appariva come il gran lettore (l'aneddoto secondo cui Platone gli diede quel nome risponde, vero o falso che sia, alla realtà storica), tuttavia l'atteggiamento spirituale del suo primo periodo, volto alla speculazione trascendente, non era compatibile con la posteriore dedizione assoluta all'immenso mondo dei fatti empirici. Lunga era ancora la via che separava la nozione teoretica della necessità d'inserire l'esperienza nell'ambito del pensiero filosofico, e la giustificazione logica di un concetto dell'essere che meglio si adeguasse al mondo fenomenico, dalla raccolta e dalla elaborazione di una gigantesca massa di materiale empirico, compiuta come fine a sè stessa. E nei casi in cui riusciamo a cogliere più esattamente il processo evolutivo di Aristotele vediamo ancora bene come egli, una volta presa quella direzione, abbia poi avanzato soltanto passo passo. Ancora un esempio a questo proposito. Il famoso sguardo d'insieme sull'evoluzione filosofica da Talete a Platone contenuto nel primo libro della *Metafisica* è orientato in senso strettamente filosofico: serve alla deduzione dei quattro principî che Aristotele pone a fondamento della metafisica e non ha,

come si è spesso creduto, un intento storico, bensì un intento sistematico. Con serrata laconicità, Aristotele vi interroga i fatti preoccupandosi soltanto di ciò che vuol ricavarne. Nella fase più tarda della sua attività, questa forma di considerazione si amplia invece in una storia universale delle scienze: esorbita largamente dall'originario schema sistematico ed assume l'aspetto di disciplina autonoma, dominata soltanto dalla preoccupazione della sua materia. Nel caso della silloge delle costituzioni le cose stanno diversamente: la sua grande opera di ricerca empirica resta infatti, almeno idealmente, collegata alla scienza politica, con la quale del resto ha rapporto più stretto di quanto la storia delle scienze abbia con la metafisica. Ma anche nella politica la transizione dall'erudizione pura e dalla metodica osservazione del mondo empirico all'elaborazione di tutto il materiale concernente le costituzioni elleniche è un passo di grande portata, che varca i confini della filosofia vera e propria.

Ogni esempio contribuisce così a convincer del fatto che, nonostante tutto l'interno rigore logico di questa evoluzione spirituale, essa ha comunque portato con sè uno spostamento decisivo del centro di gravità dal lato della ricerca positiva. Il filosofo e l'elaboratore di concetti è diventato un interprete scientifico della realtà, i cui interessi sono universali, e per cui filosofia è ormai il nome dell'intero sistema delle scienze singole. Quando cominciò ad essere usata, la parola « filosofia » significava ogni forma di studio e d'interessamento spirituale, nel senso più specifico della ricerca conoscitiva della verità. Il primo stabile valore terminologico le fu dato da Platone, che designò con essa il suo tipo di conoscenza, in quanto tale parola esprimeva insieme l'irraggiungibilità dello scopo trascendente del sapere e l'eternità dello sforzo che mirava a raggiungerlo, l'oscil-

lante situazione di medietà tra l' ἀμαθία e la σοφία. La ben connessa unità e la totalità presente di ogni sapere non era stata invece mai designata da quella parola, anzi un'idea simile non si era mai presentata a mente d'uomo. Questa fu l'idea di Aristotele, che per altro non la concepì nel senso dell' organizzazione scolastica di tutte le scienze allora esistenti mercè un tentativo di sistemazione esteriore. Egli non era un enciclopedico, com'è dimostrato anche dal solo fatto che le singole scienze che già avevano un'esistenza indipendente, quali la matematica, l'ottica, l'astronomia, la geografia, furono da lui comprese idealmente, ma non effettivamente, nella sua φιλοσοφία. Solo la medicina vi entrò, e fu studiata con profondo interesse, ma solo in quanto offriva un fecondo campo di azione alla sua indagine morfologica. Questa circostanza non si presentava nel caso di quelle altre discipline, e il fatto stesso che esse siano state escluse dal sistema aristotelico dello scibile mostra chiaro come la mirabile universalità di quest'ultimo si sia organicamente generata dal punto centrale della sua filosofia, cioè dal concetto stesso della forma. È in funzione di tale concetto che sono stati determinati i confini del dominio scientifico di Aristotele. Nell'evoluzione spirituale di quest'ultimo, l'idea della forma passa da concetto teoretico dell'essere a strumento della scienza applicata, cioè a principio della concezione morfologica e fenomenologica di tutte le cose. Con ciò Aristotele mette la filosofia in grado di dominare scientificamente la realtà: donde la signoria che essa viene ad esercitare su tutte le provincie della conoscenza, e che in tale ampiezza essa non ha mai più avuta. Bisogna però insistere sempre nell'avvertimento che questo fatto ha le sue radici nella creatività scientifica della filosofia aristotelica, dal cui grembo vengono alla luce sempre nuove scienze, come quelle appartenenti all'indagine biologica,

morfologica e fisiologica della natura e allo studio biografico e morfologico del mondo culturale. Quando si parta soltanto dalla logica o dalla sistematica formalmente intesa, una simile posizione della filosofia in seno alla scienza non può essere giustificata, e tanto meno può essere giustificata da un'intuizione speculativa dell'universo, che venga proclamata dogmaticamente dall'alto.

Il rapporto tra scienza e speculazione costituisce il punto critico della filosofia di Aristotele. Tale rapporto ha un duplice aspetto, in quanto da un lato la scienza si basa su principî la cui giustificazione spetta non ad essa, ma alla filosofia, e d'altro lato l'edificio della filosofia sorge sul fondamento dell'esperienza scientifica dei fatti. Con questa sintesi del pensiero con l'esperienza Aristotele pensa di trasformare la filosofia di Platone in una scienza critica. Infatti anche se egli non distingue verbalmente la filosofia dalla scienza, è comunque un saldo concetto della natura ideale della scienza quello che costituisce il punto di partenza della sua critica di ogni precedente filosofia. Anche in seno alla sua stessa filosofia egli riconosce al sapere empirico delle scienze particolari un grado maggiore di scientificità, non in forza di una maggiore esattezza, che anzi è piuttosto da ascrivere al pensiero concettuale, ma in forza dell'incontestabile evidenza dei suoi dati di fatto: e del resto proprio il problema della reale esistenza del soprasensibile era la fonte di ogni incertezza a questo riguardo. Considerato dall'esterno, il mondo spirituale di Aristotele appare unitario, ma nella sua intima consapevolezza è scisso dall'idea fondamentale del necessario divergere della filosofia dalla scienza, per quanto Aristotele si sforzi di concepire la filosofia, nel senso più rigoroso ed alto della parola, come la conclusione necessaria della scienza empirica della realtà, e di avvi-

cinare così reciprocamente le due sfere ideali. La scienza greca aveva fin dalle sue origini ricevuto impulsi decisivi dalla forza motrice della speculazione filosofica, e ciascuna aveva promosso l'evoluzione dell'altra. Ma, giunte al culmine, esse si trovarono in contrasto. Aristotele le ricondusse di nuovo a un labile equilibrio. Questo momento rappresentò il culmine di quel tratto del loro processo evolutivo, che esse poterono percorrere in comune.

Nell'età postaristotelica nè la filosofia nè la scienza riuscì a mantenersi a tale altezza. La scienza aveva bisogno di un campo d'azione più vasto di quello che poteva assicurarle la filosofia. Coi suoi risultati metteva spesso in questione i metodi e i principî d'interpretazione che aveva attinto a quella. L'esigenza speculativa degli ambienti culturali areligiosi allettava da un lato la filosofia a tentar di nuovo audaci voli speculativi, e si deve concedere che anch'essa obbediva soltanto all'istinto di conservazione quando tentava di soddisfare questo desiderio. A paragone dell'atteggiamento critico di Aristotele, la Stoa e l'epicureismo sono, nel loro aspetto dogmatico, manifestazioni di decadenza della filosofia scientifica. In queste scuole ci si valeva estrinsecamente della tecnica logica già creata dal pensiero precedente, si rielaboravano certe intuizioni metafisiche mescolandole con idee più antiche e primitive, o si richiamava a nuova vita la fisica presocratica, come faceva Epicuro con Democrito, e si costruiva su questo fondamento un ideale etico della vita. Il centro di gravità giaceva nella metafisica e nell'etica, e a vere e proprie ricerche scientifiche non si pensava nemmeno. A questa tendenza pratica aderì, dopo la terza generazione, anche il Peripato, nonostante che a tale riguardo esso non potesse far concorrenza agli stoici e agli epicurei: donde la penosa decadenza della scuola,

da Stratone in poi. Nella grande figura di questo ricercatore si manifesta per altro chiara la via che non poteva non prendere, date le condizioni del tempo, il movimento iniziato da Aristotele. In questa età la scienza peripatetica è già in connessione con Alessandria, che all'evoluzione delle scienze positive offre un terreno più propizio che non l'Attica, e un'atmosfera schiettamente realistica. La scienza alessandrina continua spiritualmente l'ultima fase dell'attività aristotelica. Il nesso tra scienza e filosofia si spezza definitivamente: il metodo di ricerca dei dotti dell'età tolemaica, tanto più raffinato dal punto di vista tecnico, è privo dell'ideale punto fermo, che la scienza empirica di Aristotele aveva avuto nella sua grande concezione spiritualistica della realtà. Ma d'altra parte si debbono a questa separazione, che rappresenta una liberazione necessaria per la ricerca, le più importanti scoperte che la scienza compì nell'antichità. La medicina e la scienza naturale, al pari della filologia condotta con metodo rigoroso, giungono ora al loro massimo fiore, venendo rappresentate da figure della statura di Aristarco, Aristofane, Ipparco, Eratostene, Archimede. Dal punto di vista della filosofia e della scienza aristotelica tutto questo complesso di verità, è, certo, solo una mezza verità. Ma la sintesi dello spirito speculativo e del rigore scientifico non si realizzò più nell'antichità. In tale sintesi consiste la tarda classicità di Aristotele, anche se l'interprete e il ricercatore soverchiano già in lui il creatore di sistemi speculativi.

Per quanto alto sia in sè l'ideale di Aristotele, ancora più meraviglioso è il fatto che esso si sia realizzato nello spirito di un solo uomo. Questo fatto resta un miracolo psicologico, nella cui profondità non possiamo penetrare. La parola universalità caratterizza solo la sorprendente capacità di dominio su tutti i regni

della realtà e l'enorme energia ricettiva rispetto al materiale empirico. Entrambe le cose erano raggiungibili soltanto in un'età di consapevolezza tecnica. Ma quel che è assai più grande è la vastità del suo spirito, che comprende insieme la contemplazione delle essenze soprasensibili nel puro νοῦς, la tagliente acutezza dell'intelletto logico e la precisione microscopica dell'esperienza sensibile. Questo fenomeno ci riesce più comprensibile quando, in base al processo dell'evoluzione intellettuale di Aristotele, riconosciamo come in essa si equilibrino originalità e ricettività: ma anche con ciò resta singolarissimo che tanta ricchezza di vita interiore e tanta inclinazione metafisica sia stata posseduta da un temperamento nettamente orientato verso l'indagine e la scoperta scientifica. Le molteplici articolazioni di questo mondo interiore sono tuttavia permeate da un energico spirito di unità, in quanto tutti questi diversi atteggiamenti spirituali si attuano in Aristotele solo nella misura in cui gli servono come strumenti della considerazione oggettiva della realtà. Al suo νοῦς manca la forza rivoluzionaria di quello platonico, al suo abito critico il robusto impeto pratico del dogmatismo, alla sua capacità d'osservazione l'istinto della tecnica e dell'invenzione: tutte quelle doti si riuniscono in lui in servigio di un unico compito, la conoscenza di ciò che è. La sua attività creatrice si risolve per intero nel porre sempre nuovi strumenti a servizio di quell'ideale.

Il presupposto di questa piena dedizione allo studio del mondo è quello spirito di oggettività, a noi inaccessibile nei suoi ultimi motivi psichici, che permea tutto ciò che è di mano di Aristotele e che questi ha trasmesso in eredità alla scienza ellenistica. Abbiamo già notato come questa oggettività non sia da scambiare con l'impersonalità, ma sia bensì una forma di spiritualità soprapersonale. Essa è egualmente lontana dall'ogget-

tività artistica di cui la passionalità spirituale e rivoluzionaria di Platone si riveste nelle sue opere, come da quella tucididea, che si affranca dal dolore di un tremendo destino storico in quanto lo considera come risultato necessario dello svolgimento delle cose e lo traduce in esperienza teorica della politica. In entrambi questi scrittori attici la tendenza verso l'oggettività rappresenta la reazione a un'interiorità, che partecipa assiduamente ai casi della vita e si concentra nel dominio di certi criterî di valore. Piuttosto che di oggettività senz'altro si dovrebbe parlare, nel loro caso, di oggettivazione. In Aristotele l'oggettività è invece qualcosa di primario, ed è l'espressione di una grande pacatezza rispetto al mondo e alla vita, quale invano cerchiamo nell' Attica da Solone ad Epicuro. La troviamo piuttosto in Ecateo, in Erodoto, in Anassagora, in Eudosso, in Democrito, per quanto diversi essi siano tra loro. In tutti è un certo spirito di contemplazione, un'assenza di drammaticità. Ma l'orizzonte di Aristotele possedeva anche l'ampiezza cosmica della speculazione ionica, della cui intima e catartica vastità nessuno dei cogitabondi pensatori attici ebbe la più lontana idea. D'altro lato l'interiorità accentratrice dello spirito attico, che aveva già agito su Erodoto, esercitò profonda influenza anche su Aristotele e fornì alla sua ἱστορία, che si estendeva a tutto il mondo, il rigore metodico e l'unità costitutiva. Grazie ad essa egli divenne quello che a nessuno dei cosmologi ionici era stato concesso di essere, il vittorioso organizzatore della realtà e della scienza.

## APPENDICE

# GENESI E RICORSO DELL' IDEALE FILOSOFICO DELLA VITA

Dai *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse, 1928, pp. 390-421.

Il ricordo dei più antichi pensatori greci sopravvive nella letteratura dei secoli successivi in quanto il loro nome resta legato a determinate dottrine e problemi, mentre i loro scritti, nel caso in cui essi ne abbiano lasciati, vanno incontro a una fine precoce. Accanto a questa tradizione, cosiddetta dossografica, che venne registrata e controllata nei lavori di storia della filosofia compiuti dalla scuola aristotelica e anzitutto nella grande opera di Teofrasto intitolata Φυσικῶν δόξαι, è peraltro sopravvissuta anche una diversa forma di ricordo, che risale a una fonte affatto distinta. Per questa i più antichi protagonisti della storia della filosofia non sono i difensori di concezioni più o meno primitive, e ormai da lungo tempo superate, circa i più diversi e singolari problemi, bensì i rappresentanti augusti ed esemplari di quella forma spirituale di vita, che è caratteristica dell' uomo filosofico di ogni età, e che appare impersonata in modo particolarmente netto ed efficace dai suoi più antichi assertori. Questa tradizione, certo, non sa attribuire a quegli antichi pensatori altro che lineamenti vaghi, corrispondenti a un tipo generico : ed è significativo che si sia perciò manifestata in forma aneddotica e apoftegmatica. Ma in quanto questi lineamenti generici furono collegati coi nomi d' individui tanto noti e determinati, si venne

formando, accanto alla tradizione delle dottrine, un' immagine dei filosofi più antichi che nei secoli posteriori ovviò alla mancanza di qualsiasi tradizione circa la loro personalità umana, e fu anzi spesso considerata come autentico dato storico. Queste narrazioni ci vengono riferite, con ammirata venerazione, da filosofi di età più tarda, a cominciare da Platone. Vero è che, in origine, esse nascono in gran parte da un motivo affatto diverso, e cioè dalla sorpresa del popolo nei riguardi del nuovo tipo umano dell' indagatore e del dotto, alieno dal mondo e dal vivere comune: tipo che, con i suoi paradossi e con le sue bizzarre originalità, si fa avanti in questi aneddoti. Così è della storia, riferita da Platone, di Talete che osservando il cielo cadde in un pozzo, e si ebbe perciò le beffe dell'arguta ancella di Tracia (cioè da quanto di meno colto potesse immaginarsi un Elleno): voler scoprire quel che si trova lassù nel cielo, e non veder neppure quel che sta davanti ai piedi! [1]). Mandre di bestiame saccheggiavano, pascolando, i campi di Democrito, racconta Orazio nelle *Epistole*, mentre il suo alacre spirito, dispiccatosi dal corpo, vagava lontano [2]). Nella partizione della ricca eredità paterna i suoi fratelli sfruttarono la situazione, perchè egli voleva ricevere il suo in contanti per poter intraprendere lunghi viaggi. Non gli diedero quel che effettivamente valeva la sua parte, ed anche questa somma fu da lui consumata nei viaggi in Egitto e presso i Caldei. Quando ancora il padre viveva, egli usava rinchiudersi, per lavorare, in una casetta campestre, che di tanto in tanto serviva anche di stalla. E una volta egli non notò affatto che il padre

---

[1]) Plat., *Theaet.*, 174 A (Diels, *Vorsokr.* [4], 1 A 9).
[2]) Horat., *epist.* I 12, 12 (coi luoghi paralleli in Diels, *Vorsokr* [4], 55 A 15).

vi aveva legato un bue destinato al sacrificio, e rimase tranquillamente sotto lo stesso tetto con l'animale, finchè esso fu condotto alla morte ed egli fu fatto accorto della singolare compagnia che aveva avuto [1]. Che questo tipo di aneddoti non esprima affatto la semplice ammirazione che l' intenditore prova per un' inconsueta concentrazione spirituale, ma bensì manifesti l'opinione canzonatoria che il volgo ha del sapiente distratto, è dimostrato in modo palmare, nel caso di Talete, dalla narrazione che in Aristotele fa riscontro all'aneddoto dell'astronomo caduto nel pozzo. È il racconto di una manovra commerciale, compiuta da Talete con splendido successo per mostrare ai dispregiatori della scienza come si possa guadagnare molto danaro anche con la meteorologia, quando si miri a tale scopo. Prevedendo una raccolta di ulive insolitamente abbondante, egli prese per tempo in affitto tutti i frantoi della regione e, quando venne il gran raccolto e nessuno disponeva di frantoi, li subaffittò, per un prezzo superiore, a quelli stessi che ne erano gli effettivi possessori [2]. A questo proposito già Aristotele, col consueto suo fiuto critico, nota come evidentemente si tratti di un aneddoto rispondente a un tipo generale, riferito a Talete solo a causa della sua ben nota sapienza ; e caratterizza con esattezza anche l' intento di tale attribuzione, la quale doveva infatti mettere in evidenza come la scienza non fosse inutile, e come bensì agli scienziati non importasse di adoperarla per arricchirsi. Il carattere generico di molte di queste storie è dimostrato anzitutto dal fatto che esse sono riferite a diversi protagonisti. Così anche di Anassagora, al pari di Democrito, si dice

[1] Demetr., ἐν Ὁμωνύμοις, presso Diog. Laert., IX, 35-36 (Diels, *Vorsokr.* [4], 55 A 1).
[2] Arist., *Polit.*, A 11, 1259 a 6 (*Vorsokr.* [4], 1 A 10).

che trascurò la sua eredità, e che, quando i parenti gliene chiesero conto, rispose che se ne occupassero loro, cedendo con ciò ad essi volontariamente ogni avere, per potersi occupare soltanto delle sue ricerche scientifiche [1]). In questa forma, certo, l'aneddoto ha già assunto un colorito più patetico a paragone dello spirito di bonaria canzonatura che pervade l'aneddoto democriteo. La figura del filosofo attonito che, nella sua assenza di spirito, lascia che il suo bestiame pascoli nei suoi stessi coltivati, si trasforma in quella di uno spirito indipendente, che, nella sua grandezza, dispregia con piena coscienza i beni esterni e li rigetta eroicamente da sè. Animato dello stesso spirito è un altro apoftegma : Anassagora, interrogato circa lo scopo della sua vita, risponde orgogliosamente di vivere « per contemplare e studiare il sole, la luna e il cielo» [2]). Tono eroico hanno anche i motti che la tradizione gli attribuisce in occasione della sua condanna da parte dei giudici ateniesi e in quella della morte di suo figlio : motti che debbono mostrare come l'animo del vero scienziato non sia legato alle realtà transeunti, e neppure ai massimi beni umani, l'esistenza civile, la moglie, il figlio [3]). Ad attestare il completo alienarsi del filosofo dalla vita politica, a cui il Greco dell'età classica dava tutto sé stesso, mira l'aneddoto secondo cui Anassagora, a chi gli rinfacciava che non gl' importava nulla della sua patria, ribattè : — Della mia pa-

---

[1]) Diog., II, 7 (*Vorsokr.* [4] 46 A 1).

[2]) Diog., II, 10 (*Vorsokr.* [4], 46 A 1). In altra forma, il motto s' incontra in Arist., *Eth. Eud.*, A 5, 1216 a 11. Nel senso indicato da queste parole è da intendere anche il motto, volutamente oscuro, con cui Anassagora risponde alla domanda circa chi sia la persona più felice : οὐδεὶς ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη, cfr. Arist., *Eth. Eud.*, A 4, 1215 b 6 (*Vorsokr.* [4], 46 A 30).

[3]) Diog., II, 13 (*Vorsokr.* [4], 46 A 1).

tria m' importa moltissimo — indicando nello stesso tempo con la mano il cielo [1]).

L'età e il luogo d'origine di questi aneddoti sono incerti, e per quelli che, come la storia dell'astronomo distratto, esprimono piuttosto i sentimenti della massa che l'opinione di una persona singola, siamo assolutamente privi di qualsiasi punto di riferimento. Alquanto diversa è la situazione per quel che concerne gli altri aneddoti, i quali, nel complesso, sono stati coniati da uomini di una determinata categoria, permeati essi stessi dall'*ethos* di quello che più tardi sarebbe stato detto θεωρητικὸς βίος e intenti perciò a crearsi una sorta di simbolo nei suggestivi motti degli antichi sapienti. Ciò presuppone quindi che, al tempo della genesi degli aneddoti, questo βίος non fosse soltanto vissuto da singole personalità d'eccezione, le quali seguissero in ciò solo un loro istinto naturale, bensì fosse già diventato un consapevole ideale filosofico. Ma non si può dire che questo valga proprio nel caso dei più antichi naturalisti presocratici. L' ideale del βίος consacrato alla conoscenza deve la sua genesi a Platone, la cui etica determina e contrappone più tipi di vita e culmina nella « scelta della vita migliore » [2]). Certo, è per sé perfettamente concepibile che uno scienziato come Anassagora, il quale viveva in un ambiente sociale così esclusivamente orientato verso la vita po-

---

[1]) Diog., II, 7 (*Vorsokr.* [4], 46 A 1).

[2]) Nel suo bello e appassionato discorso accademico *Vita Contemplativa* (in *Berichte der Heidelberger Akademie*, 1920, 8) Franz Boll ha determinato una serie di rappresentanti di questo βίος, la quale s' inizia con Talete, Eraclito e Anassagora. A Platone e ad Aristotele egli accenna appena, mentre nella considerazione dell' influsso da essi esercitato sull'età posteriore si avvicina di più alla valutazione che essa merita. Ma il problema da cui prende le mosse la nostra indagine non era ancora avvertito dal Boll. In che misura le notizie pervenuteci circa i pensatori più antichi e il loro βίος

litica com'era quello dell'Atene di Pericle, abbia acquistato consapevolezza della singolarità della sua esistenza, avulsa dal terreno in cui affondava le radici il vivere altrui. E già Euripide esalta la vita tranquilla del naturalista che si è ritirato dalle faccende politiche [1]), e tratteggia nell'*Antiope* il tragico conflitto dell'uomo dedito al culto delle Muse con quello legato agli interessi pratici [2]). Ma Platone è il primo a portare nell'àmbito della filosofia il problema morale dell'uomo teoretico, e a giustificare e trasfigurare eticamente la sua vita. Considerata quindi la cosa dal punto di vista di Platone, l'esistenza di questo tipo umano nell'età anteriore doveva apparire come una semplice stranezza, una bizzarria della natura umana, priva ancora di ogni giustificazione morale; oppure si doveva attribuire *post factum* ai più antichi rappresentanti di tale tipo, come Talete e Anassagora, la giustificazione del θεωρητικὸς βίος che, tanto sul piano della teoria quanto su quello della sua

---

risalgono a un'effettiva tradizione storica? Il fatto che già ai filosofi presocratici venga ascritto l'ideale consapevole del θεωρητικὸς βίος va considerato come attestazione storica degna di fede o come mero rispecchiamento di una posteriore etica del βίος? L'intera tradizione va nuovamente esaminata da questo punto di vista, ora che l'evoluzione dell'etica filosofica e della teoria del βίος da Platone ad Aristotele e ai suoi scolari è stata posta nella giusta luce. In quest'ultima noi troviamo un punto fermo, che è insieme un punto cruciale per la genesi della tradizione concernente la storia della filosofia: è di qui, dunque, che occorre prendere le mosse.

[1]) Eurip., fr. 910.

[2]) Già Platone (*Gorgia*, 484 E e 485 E segg.) fa citare a Callicle, nella sua polemica contro un tipo unilateralmente filosofico di vita, versi dell'*Antiope*. Certo, Amfione era caratterizzato da Euripide come uomo dedito piuttosto al culto delle Muse che a quello della scienza. Ma la somiglianza era data dalla comune estraneità alla vita politica, e perciò Platone poteva far dirigere a Callicle contro Socrate i versi pronunciati da Zeto contro Amfione (nonostante la propria idea della missione politica di Socrate, Platone non negò mai che, dal punto di vista della corrente politica di partito, il suo maestro fosse un uomo apolitico).

simpatia morale, aveva dato Platone stesso. Com'è possibile dimostrare, fu appunto quest'ultima cosa che accadde. Tutte le narrazioni che attribuiscono ai filosofi più antichi la professione consapevole dell'ideale del ϑεωρητικὸς βίος o derivano immediatamente dalla scuola platonica o sono nate, sotto l'influsso dello stesso ideale platonico, in età di poco posteriore. L'influenza che sul formarsi della tradizione ha esercitato la filosofia platonica e la sua diretta erede, la scuola peripatetica, meriterebbe del resto un'indagine complessiva. Il risultato che se ne ricaverebbe è peraltro indubbio a priori: è quello che tutta la raffigurazione della più antica storia della filosofia trasmessaci dalla tradizione ha acquistato la sua forma nelle due o tre generazioni intercorse tra Platone e i diretti scolari di Aristotele. La filosofia di queste due scuole è rimasta come una pietra angolare nell'edificio storico della nostra cultura: ma uno degli esempî più istruttivi della validità di tale principio è costituito dal modo in cui l'ideale di vita di questa età culminante della filosofia greca viene a riflettersi nell'immagine dei più antichi pensatori presocratici e del loro βίος. Siamo anzi persino in condizione di poter ancora comprendere i grandi e apparentemente inconciliabili contrasti, a cui va incontro la tradizione a noi nota nella sua raffigurazione dei pensatori più antichi, come conseguenza necessaria delle oscillazioni a cui va soggetta l'idea della «vita ottima» nell'età che da Platone giunge fino ad Aristotele e ai suoi scolari. Comprendere l'evoluzione del problema etico, e in particolare di quello del βίος, durante questo periodo significa nello stesso tempo chiarire il modo in cui si è formata la tradizione delle notizie a noi giunte circa la vita dei filosofi più antichi. Dobbiamo perciò prendere le mosse dal significato che il problema del βίος ha nella filosofia

platonica e seguire con maggior precisione il suo processo evolutivo. Desumo anzitutto alcuni punti fondamentali dalla mia precedente trattazione su Aristotele, per approfondirli ulteriormente.

La pura θεωρία dei naturalisti più antichi ebbe la sua genesi nella Ionia. Fu uno dei più singolari prodotti della tarda cultura ionica, che per la preponderanza dello spirito commerciale e poi per il dominio straniero aveva sempre più smarrito l' interesse politico e facilitava, con la gran libertà concessa all' individuo, l'avvento di quel tipo di vita in seno al complesso sociale della *polis*. Lo spirito attico, col suo attaccamento alla terra e con la netta politicità del suo regime di vita, non lasciava invece adito a simili attività particolari dei singoli. Anche oltre l'età platonica esso considerava la pura scienza con animo non meno alieno e diffidente di quello che poi a Roma fu proprio della classe senatoria. Su questo aspro terreno doveva nascere il dramma civile, per la prima volta rivelato da Euripide, dell'« uomo apolitico ». Il contrasto fra il dovere del cittadino e l'ozio del ricercatore scientifico, tra l'agire e il conoscere, doveva qui conseguentemente elevarsi ad ostilità verso la scienza da parte degli uomini dediti alla pura vita politica e a ripudio dello stato da parte dei filosofi. È anche vero, peraltro, che soltanto sul suolo attico Platone poteva arrischiare il suo profondo tentativo di conciliare senza compromessi il θεωρητικὸς βίος col πολιτικὸς βίος, dando alla scienza e alla filosofia, quale nuovo contenuto, lo stato, e facendo delle supreme norme e leggi dell'agire civile il loro problema sommo, dalla cui soluzione dipendeva la salvezza dello « stato stesso », cioè dello stato in sé. Certo, nei suoi scritti più giovanili, in cui egli presenta ai suoi contemporanei Socrate come l'unico vero uomo politico di cui essi hanno bisogno,

in quanto egli ha indirizzato i loro occhi alla decisiva questione della conoscenza della norma suprema [1]), non si trova ancora nessuna traccia di quell' ideale di vita contemplativa che è da lui professato più tardi. In quell'epoca il suo ideale e del λόγος e del βίος era ancora impersonato esclusivamente da Socrate ; e salta agli acchi il contrasto di questo Socrate rispetto al tipo del puro indagatore alieno dal mondo, della διάνοια ἀστρονομοῦσα καὶ γεωμετροῦσα, in cui la sua stessa persona viene trasfigurata e ipostatizzata dalla famosa digressione del *Teeteto* platonico [2]). Ma per Platone il problema morale di Socrate era stato fin dall' inizio un problema di conoscenza. La questione del retto intuito morale, della φρόνησις, per adoperare il nome che Socrate aveva attinto all'uso corrente della lingua greca, celava in sé l'ancor più profondo problema dell'essenza del conoscere in generale e della vera natura dell'essere ; e il giro attraverso tali questioni fondamentali, che Platone credette di dover compiere per risolvere il problema socratico, lo condusse sempre più a una teoria generale della conoscenza e dell'essere e lo costrinse ad accogliere nel suo edificio scientifico anche le discipline della matematica e dell'astronomia, le quali già avevano una loro esistenza. La φρόνησις si riempì in tal modo del contenuto di questa σοφία, e dall'ἀπορεῖν ed ἐλέγχειν di Socrate si sviluppò un θεωρητικὸς βίος, dedito

[1]) Cfr. i chiarimenti da me dati in *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (Berlino, 1928), p. 40 dell'estratto.

[2]) Certo, Socrate non manca affatto di tratti « teoretici», per quanto egli prediliga aggirarsi soprattutto colà dove gli uomini si affollano, nella palestra e nell'agora. Ma al Boll, il quale si richiama (l. c., p. 9) alla sua trascuratezza per l'economia domestica e alla sua astensione dalla politica quotidiana, o all' οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν dell'*Apologia* (29 D), va osservato che un gran distacco separa questo suo tipo di concentrazione meditativa da quello del dotto raffigurato nel *Teeteto* (173 E) : cfr. su ciò sopra, pp. 17–18.

alla pura ricerca scientifica. Nel *Teeteto*, dove il nesso della filosofia con la matematica viene particolarmente in luce, Socrate canta un vero e proprio inno alla vita dello scienziato e ne tratteggia l' immagine ideale con colori desunti dal tipo dell'astronomo e del matematico. È appunto in tale contesto che vien ricordato Talete quale tipo esemplare di filosofo immune di ogni preoccupazione pratica e politica, ed è raccontato l'aneddoto della sua caduta nel pozzo mentre osservava le stelle. È singolare che le lodi della geometria e dell'astronomia siano qui intonate proprio da Socrate, a cui Platone aveva fatto dire una volta, nell'*Apologia*, che di tali alti argomenti egli non capiva nè molto nè poco, perchè non se n' intendeva affatto [1]). È evidente che Platone stesso era conscio di aver raggiunto, con questa tardissima rappresentazione di Socrate data nel *Teeteto*, il limite estremo di quella libertà di trasfigurazione artistica che gli poteva essere concessa nei riguardi della persona storica del maestro. Il nuovo ideale del βίος θεωρητικός e il tipo di scienza puramente speculativa che gli stava a fondamento esigeva altro simbolo, altro archegeta che Socrate, il quale fino allora era stato il protagonista dei dialoghi platonici; e così, nelle due opere composte dopo il *Teeteto* e ad esso ricollegantisi, il *Sofista* e il *Politico*, troviamo introdotti a presiedere alla discussione i due augusti rappresentanti della dialettica eleatica, Parmenide e Zenone, mentre Socrate deve accontentarsi di una funzione subordinata. Parimenti, nel *Timeo* l'esposizione della cosmologia platonica è affidata al filosofo pitagorico dello stesso nome. L' ideale del θεωρητικὸς βίος, quale allora era realizzato nell'Accademia platonica, è solennemente procla-

---

[1]) Plat. *Apol.*, 19 D.

mato da Aristotele in un suo scritto giovanile, da me altrove ampiamente studiato, il *Protreptico* [1]). Della mutata posizione dell'Accademia rispetto a Socrate e all'àmbito dei suoi problemi è prova il fatto che la « metafisica », la quale costituiva allora per la scuola platonica il problema centrale e non aveva ancora un proprio nome adeguato, vien designata nel *Protreptico* con la circonlocuzione : « la scienza della verità, quale è stata inaugurata da Anassagora e da Parmenide ». Qui è chiaro come i nomi dei due antichi pensatori tengano soltanto il posto dell' idea della filosofia puramente teoretica, di cui erano considerati, in quell' ambiente, rappresentanti [2]). Come pure altra volta dimostrai, creazione dell'ambiente accademico è anche il tipo ideale di Pitagora, che tanto influsso esercita sulla tarda antichità, e che noi vediamo formato per la prima volta nella nota narrazione dello scolaro di Platone Eraclide Pontico. Secondo essa, Pitagora sarebbe stato il primo ad adoperare le denominazioni di filosofia e di filosofo e a chiarire l'essenza di quest'ultimo mercè il famoso paragone con coloro che ai giuochi olimpici sono « puri » contemplatori. Questo paragone si fonda sul doppio senso della parola θεωρεῖν, che significa tanto contemplare quanto considerare e indagare nel senso che appunto si dice « teoretico ». Giacchè anche Aristotele paragona nel *Protreptico* l'attività dell' indagatore dedito alla pura scienza con la contemplazione dei θεωροί ad Olimpia, è evidente che tale termine di comparazione del θεωρητικὸς βίος era già divenuto classico nell'Accademia. L'attribuzione di questo ideale filosofico di vita a Pitagora, che veniva perciò considerato come suo iniziatore, è connessa con

---

1) Cfr., sopra, il capitolo sul *Protreptico*, pp. 69-132.
2) Arist., fr. 52, p. 59, 3 Rose.

l'alta valutazione che proprio di Pitagora e dei pitagorici si faceva nell'Accademia, la quale vedeva sempre più in essi l'esatto esemplare storico della sua stessa filosofia matematizzante. È vano sforzo da innamorati voler salvare, considerandolo conveniente al Pitagora storico, anche soltanto questo bel racconto, dal momento che nella stessa età si veniva attribuendo alla figura di quel pensatore una quantità di tratti e di aneddoti apocrifi, e circa la sua vita e i suoi apoftegmi si formava rapidamente un' intera letteratura di carattere leggendario [1]). È più opportuno seguire l'esempio di Aristotele,

---

[1]) Cfr. sopra, pp. 127–28. Il Burnet (*Die Anfänge der griechischen Philosophie*, ediz. tedesca, p. 86) sembra incline a considerare storica la narrazione di Eraclide e a far parimente risalire a Pitagora la teoria dei tre βίοι (ἀπολαυστικός, πολιτικός e θεωρητικός) che essa presuppone e che s' incontra in entrambe le *Etiche* aristoteliche. Ma tanto la narrazione in sé considerata quanto l' indole del suo autore, proverbiale per la sua fantasia romanzesca, non costituiscono certo prove in favore di tale tesi. La teoria dei βίοι è comune a Eraclide e ad Aristotele, che l'attingono entrambi dall'Accademia (cfr. Plat., *Resp.*, IX, 581 C segg.) ; e anche per il resto la narrazione eraclidea non contiene il minimo elemento « pitagorico » che rinvii a un'età antecedente a quella platonica. Quando Cicerone (*Tusc.*, V, 9 : altrimenti Diogene VIII, 8 e Giamblico, *Vita Pyth.*, 58) attesta come nell'esposizione di Eraclide gli uomini apparissero quali stranieri giunti in questa vita da un'altra esistenza, al pari di coloro che venendo dalle più diverse città greche partecipavano alla grande πανήγυρις ellenica, è facile vedere come in ciò non sia altro che la ben nota teoria platonica dell'anima. Non si può inferirne che sia stata pitagorica anche la dottrina dei tre βίοι, anche se è di provata pitagoricità quella della metempsicosi. Sussisteva, certo, un Πυθαγόρειος βίος nello stesso senso in cui sussisteva un 'Ορφικός βίος: ma ciò non toglie che una suddivisione e classificazione sistematica dei βίοι, come quella che s' incontra in Platone e in Aristotele, fosse cosa affatto diversa. La trinità dei βίοι deriva da quella dei fini della vita (τέλη), in cui, secondo Platone e Aristotele, i diversi uomini fanno consistere l'eudemonia, veduta infatti o nella ἡδονή o nell' ἀρετή o nella φρόνησις. Non è quindi un caso che i βίοι siano tre, e proprio questi tre, perchè essi corrispondono esattamente ai tre pilastri su cui si basa l'edificio dell'etica platonico–aristotelica. Ciò è espresso in maniera chiarissima da Aristotele nell'*Eth. Eud.*, A 1, 1214 a 30 : τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα

il quale evita di citare il nome di Pitagora e preferisce parlar soltanto dei « cosiddetti Pitagorici » suoi contemporanei, non credendo che si possa più giungere a conoscenze sicure circa il Pitagora storico. Viceversa lo stesso Aristotele, nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, ha tenuto conto, per la preistoria della filosofia, dei sette savî: è infatti difficile interpretare altrimenti la notizia riferita dalla tradizione, secondo la quale egli li considerò in quell'opera come sofisti, naturalmente nel senso buono della parola [1]). Nell'Accademia si estendeva del resto il concetto del θεωρητικὸς βίος fino a comprendervi anche i sacerdoti egiziani, dei quali Aristotele, nel primo libro, di età relativamente antica, della sua *Metafisica*, dice che sarebbero stati i primi a dedicarsi alla pura scienza, avendone avuto l'agio per la loro stessa profes-

τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἱρετωτάτοις. οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν (e così Arist., *Protr.*, presso Jambl., *Protr.*, cap. VII segg.: cfr. sopra, p. 85). E a questo sistema triplice degli αἱρετά Aristotele si riferisce esplicitamente (*Eth. Eud.*, A 2, 1215 a 35) per fondare su di esso quello corrispondente dei βίοι. A sua volta, la trinità della ἡδονή, dell'ἀρετή e della φρόνησις deriva dalla dottrina platonica delle tre parti dell'anima, da cui lo stesso suo autore deduce, nella *Repubblica* (IX, 580 D sgg.), i tre βίοι e le tre specie della ἡδονή. Naturalmente la letteratura pseudo-pitagorica riferì più tardi a Pitagora o ai suoi seguaci anche la tripartizione dell'anima, al pari di quasi ogni altro motivo: e persino uomini come Posidonio (per non dire di gente come Giamblico e Porfirio, che accettavano tutto senza alcun discernimento) credettero all'autenticità di simili falsificazioni. Nel mio *Nemesios* (p. 63 segg.) io non ero ancora giunto a una chiara visione complessiva di tale specie di letteratura: altrimenti non mi sarei attardato a sollevare tante difficoltà circa queste « testimonianze » dell'origine pitagorica della tripartizione dell'anima. Mi rallegra comunque il fatto che fin da allora io non credessi ciecamente ad esse. Ultimamente A. E. Taylor, nel suo commentario al *Timeo* (p. 497), è tornato a sostenere l'origine pitagorica della tripartizione dell'anima.

[1]) Arist., fr. 3 Rose prova che i sette saggi comparivano nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας. Il Rose ha perciò certamente ragione quando riferisce a tale dialogo l' indicazione data dallo *Etymol. Magnum* s. v. σοφιστής, secondo cui Aristotele chiamò con questo nome i sette saggi.

sione. E l'*Epinomide* del platonico Filippo d'Opunte, che si propone di inserire il θεωρητικὸς βίος nella costruzione politica delle *Leggi* lasciate dal maestro, vede negli astrologi caldaici gl' immediati predecessori dell' ideale da esse propugnato. In tal modo l'Accademia, negli ultimi decennî dell'attività di Platone, procura al proprio βίος la conveniente cornice storica [1]).

L'*Epinomide* è pervasa dall'energica e rassegnata convinzione che tale βίος sia peraltro riservato solo a pochissimi uomini d'eccezione ; ed uguale è lo spirito della settima lettera platonica, che cronologicamente le è di poco anteriore e che è il grande testamento spirituale del maestro, in cui egli prende per l'ultima volta posizione rispetto a quel problema del rapporto tra la politica e la conoscenza filosofica che lo aveva agitato tutta la vita. Certo, la radicale disposizione interiore a tradurre i concetti della filosofia in azione creatrice e a intervenire così nella vita dello stato rimase in Platone, anche in questi suoi ultimi anni, quella stessa che era stata all' inizio della sua evoluzione spirituale, nonostante lo spettacolo del naufragio a cui era andato incontro, a Siracusa, il suo prediletto scolaro Dione nel primo serio tentativo di dar vita reale agl' ideali platonici. Ma tuttavia era ormai manifesto come tra questo programma, che in origine aveva dominato tutto il suo filosofare [2]), e l'effettiva realtà del suo ultimo periodo di vita, dedicato soltanto alla pura indagine teoretica, sussistesse un forte contrasto [3]). Da questa situazione si sviluppò a poco a poco un complesso di problemi, che con tutto

[1]) Arist., *Metaph.*, A 1, 981 b 23 ; [Plat.], *Epinom.*, 986 E.

[2]) Cfr. il mio discorso (tenuto all' università di Berlino il 18 gennaio 1924 per l'anniversario della fondazione del Reich) *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, p. 10 e *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, p. 39 segg.

[3]) Cfr. Wilamowitz, *Platon*, vol. I, cap. 14.

il suo peso passò in eredità ad Aristotele e mise in pericolo quell'essenziale unità del conoscere scientifico e dell'agire pratico che per Platone, fin dal suo periodo socratico, era stata la premessa di tutta la sua ricerca e quindi anche uno dei fondamenti della sua idea del θεωρητικὸς βίος. Nello stesso senso in cui agiva l'evoluzione personale di Platone operava poi la tendenza interna della scienza platonica in sé considerata. Il calore passionale dell' impulso socratico verso la conoscenza aveva avuto ragion d'essere, per parlare in termini platonici, solo in vista della « contemplazione dell' idea del bene», e l'agire aveva avuto per Socrate lo stesso significato che il conoscere l'ἀγαθόν. La prima filosofia platonica aveva quindi mirato, con decisione anche maggiore, a partecipare alla vita pratica e politica. Ma, durante il processo evolutivo, l'esigenza del conoscere aveva in Platone ampliato smisuratamente il suo dominio. Sembrava, sì, che la scienza del più tardo periodo platonico si fosse sviluppata in modo affatto organico dal primo germe socratico, accogliendo in sé complessi sempre più ricchi di sapere teoretico ; ma in realtà il suo campo non era più limitato esclusivamente all'àmbito etico–politico, com'era negli scritti fino alla *Repubblica*. L'etica era divenuta una semplice « parte» della filosofia, accanto alla logica e alla fisica [1]), e quando il vecchio Platone faceva lezione « sul bene», egli comprendeva sotto questo titolo anche la matematica e la metafisica e ogni altra scienza, e non soltanto una dottrina dei beni della vita umana, secondo quanto Aristotele, giusta il noto racconto che ce ne ha lasciato il testimone diretto Aristosseno, usava più tardi narrare ai suoi scolari. Assurge a simbolo del

[1]) V. perciò la nota partizione della filosofia in Senocrate, fr. 1 Heinze: partizione già valida anche per il vecchio Platone. Aristotele non è stato il primo a dividere in tal modo la filosofia.

trapasso della filosofia platonica dal suo originale interesse per la vita pratica al suo atteggiamento puramente teoretico il fatto che l'annuncio dell'antico tema περὶ τἀγαθοῦ attirasse fitte schiere di uditori, e che poi intervenisse una generale delusione appena Platone incominciava a parlare di numeri e di linee e di quella suprema unità con cui s' identificava il bene [1]).

In apparenza, l' ideale del θεωρητικὸς βίος non era immediatamente minacciato da questa evoluzione: anzi la scienza pura, nel senso in cui l'aveva intesa il vecchio Platone, sembrava trionfare della tendenza unilateralmente pratica del socratismo. La piena vittoria fu assicurata ad essa da Aristotele, che ampliò la platonica « dottrina delle idee» in scienza universale, ed empiricamente fondata, dell'essere. In certo senso, egli fu un rappresentante del θεωρητικὸς βίος anche più schietto di Platone. Ma per questa nuova scienza la difficoltà consisteva nel non perdere, ad onta dell'evoluzione, in cui essa non incontrava ostacoli, verso la pura teoria, il collegamento originario con l'etica socratico-platonica, giacchè proprio in quanto serviva alla vita effettiva il θεωρητικὸς βίος aveva conquistato in Platone la sua dignità morale e il suo sacro diritto. Anche dopo l'abbandono della teoria delle idee, la vita filosofica di Aristotele era ancora troppo saldamente radicata nell'*ethos* di quell'ambiente accademico in cui essa si era venuta formando fin da principio, perchè egli potesse mutare pur

---

[1]) Aristoxenos, *Harmon.*, 30 Meibom. (p. 44, 5 Marq.) καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον ὑγίειαν ἰσχὺν τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμασθήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς. εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

di una sola virgola la platonica professione di fede nella missione educativa e morale della scienza, quale egli stesso aveva proclamata nel *Protreptico*. Certo egli separa, in quanto disciplina particolare, l'etica dalla metafisica; ma tuttavia la connette con essa, al pari di Platone, nel punto decisivo, in quanto tien fermo all' importanza dell'educazione e della conoscenza intellettiva per la cultura morale della personalità. Anche nel suo stato [1]), come nella gerarchia del mondo morale, egli assegna al θεωρητικὸς βίος il posto supremo; e secondo la sua concezione la felicità individuale dell'uomo, lo scopo finale di ogni suo sforzo non si compie nella perfezione morale o comunque non soltanto in essa, ma solo nella piena esplicazione delle forze spirituali della sua natura [2]): ed anzi egli considera, esattamente come Platone, la capacità specifica della discriminazione morale come dipendente in ultima analisi della conoscenza del supremo principio dell'essere. Del primato della ragion teoretica rispetto alla ragion pratica egli resta sempre platonicamente convinto, non solo perchè l'attività spirituale (νοῦ ἐνέργεια) è indipendente dal lato sensibile

---

[1]) Nella *Politica*, H 2–3, Aristotele ricerca il fine a cui debba mirare il perfetto stato e l'educazione dei suoi cittadini, e discute la questione se il miglior βίος sia il πολιτικός o il πρακτικός o un altro (cioè, com'è sottinteso, il θεωρητικός). Egli respinge entrambe le concezioni estreme: tanto quella per cui solo il βίος πολιτικός è degno di un uomo e di un uomo libero, quanto quella che rigetta a priori qualsiasi forma di potere e di dominio giudicandola mera tirannide, e rifiuta perciò radicalmente di partecipare alla vita politica. Per Aristotele, il βίος θεωρητικός non equivale affatto a questo βίος ξενικός, giacchè è insieme anche «pratico» nel senso più alto della parola: anche i filosofi e gli scienziati sono dei realizzatori in quanto οἱ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονες (cfr. specialmente 1325 b 14–23).

[2]) L'eudemonia nel senso supremo è garantita solo dal βίος θεωρητικός (*Eth. Nic.*, K 7): δευτέρως δ'ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν (scil. βίος). Questa subordinazione gerarchica dell'ἠθικὴ ἀρετή alla διανοητικὴ ἀρετή è più minutamente giustificata in K 8.

della natura umana e dalle necessità esterne e perchè noi possediamo in essa un frammento dell'eterna beatitudine di Dio, cioè della sua sopratemporale conoscenza assoluta di sè medesimo, ma anche perchè la conoscenza morale è anch'essa positivamente compenetrata e diretta dalla concezione metafisica di chi pensa scientificamente [1]).

Ma, a questo punto, sorge per Aristotele un problema che a Platone non s' imponeva ancora con la stessa necessità. Esso mette decisamente in luce le difficoltà interne con cui si trova qui a lottare il platonismo aristotelico. La sfera morale e quella scientifica sono, sì, in contatto, e questa interviene in quella, ma tuttavia solo in un punto, mentre in Platone la seconda comprende ancora totalmente in sé la prima. Da allora la scienza si è suddivisa in numerose discipline, ciascuna delle quali tende a raggiungere una sua autonomia nei riguardi del complesso totale dello scibile. Anche la metafisica od ontologia, che in Platone era l'organo complessivo della considerazione filosofica del mondo, si è separata dalle altre scienze, e ne è ora soltanto la regina, detta anche «teologia» (θεολογική). E ad essa, che è scienza come intuizione del mondo, pensa principalmente Aristotele tutte le volte che pone la sfera etica in contatto con quella teoretica. In nessun luogo ciò è espresso tanto chiaramente quanto nella formulazione più antica, che

[1]) Sul fatto che l'attività del νοῦς sia indipendente dalla natura sensibile dell' uomo, mentre la virtù etica trae la sua ragion d'essere proprio dalla relazione e dall'antitesi delle esigenze pratiche della vita alla legge dalla ragione, insiste Aristotele in *Eth. Nicom.*, K 8, 1178 a 16–22. Da ciò deriva che anche il θεωρητικὸς βίος dispone, a paragone del πρακτικὸς βίος, di un' indipendenza relativamente maggiore da ogni ἐκτὸς χορηγία: cfr. 1178 a 24 segg. sino alla fine del capitolo. Quanto alla compenetrazione del pensare e dell'agire etico-pratico per parte della σοφία e della θεωρία cfr., in ciò che segue, le differenze tra le due *Etiche*.

ci sia rimasta, dell'etica aristotelica, e cioè nella redazione edita da Eudemo, al punto della conclusione in cui è detto come i beni naturali della vita siano per gli uomini beni morali solo nella misura in cui essi li aiutano a servire e a conoscere Iddio. La conoscenza di Dio è quindi la via che conduce al vero servizio di Dio, ed è il criterio di misura dei valori terreni, che in tanto sono tali in quanto sono stati investiti del valore di quello [1]. Ma, ora, bisogna pensare che in questa premessa sia compreso tutto il gigantesco sistema del sapere teoretico particolare, costruito da Aristotele nel suo edificio scientifico e culminante nella θεολογική, e che quindi esso sia considerato come condizione imprescindibile di una giusta condotta morale della vita? Porre la questione significa comprendere come questo caso si avveri, sì, in certo senso per il filosofo, il quale sa connettere in unità, nella sua complessiva intuizione metafisica, la totalità del sapere, ma difficilmente possa verificarsi per lo scienziato che indaga solo nell'àmbito di una disciplina speciale e il cui sguardo non supera quindi un limitato dominio; e come, infine, l' uomo che agisce moralmente pur restando nell'àmbito della vita pratica non possa pensarsi dipendente, nelle sue decisioni, da una condizione simile. Ogni tentativo di delimitare in particolare il dominio della ragion teoretica sul senso morale, della σοφία sulla φρόνησις, in modo più esatto di quanto fosse stato compiuto in quel passo decisivo dell'*Etica Eudemea*, doveva necessariamente condurre ad attenuare questo dominio e a raffor-

---

[1] Arist., *Eth. Eud.*. Θ 3, 1249 b 16 ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὴ φαύλη: e cfr. sopra. p. 326, e tutto ciò che precede circa la primitiva etica aristotelica,

zare la relativa autonomia della morale nei riguardi della ϑεωρία.

Platone aveva collegato il senso morale, la φρόνησις di Socrate, con la ϑεωρία dell' idea del bene. L' uno e l'altra si erano fusi insieme sino al punto che il concetto della φρόνησις, che secondo il consueto uso linguistico aveva un significato puramente etico–pratico, aveva finito per comprendere in sé costantemente, in Platone, la conoscenza teoretica dell' idea, e infine era diventato addirittura sinonimo di espressioni designanti fin dall'origine solo un puro conoscere e prive di ogni rapporto ideale con la sfera pratica, quali σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη, ϑεωρία e simili. Questo significato platonico della parola φρόνησις s' incontra ancora nell'Aristotele delle opere giovanili, e così nel *Protreptico*, dove designa la scienza teoretica dell'essere, ossia la metafisica, e dove Anassagora e Parmenide sono citati come tipici rappresentanti « di questa φρόνησις » [1]. Anche l'*Etica Eudemea* continua spesso a indicare col termine φρόνησις l'organo spirituale del βίος ϑεωρητικός e cita Anassagora come primo esempio di una vita dedita alla pura φρόνησις, in quanto egli attendeva soltanto alla considerazione astronomica del cielo [2]. Viceversa, nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, che è la redazione più tarda dell'etica aristotelica, troviamo questo concetto platonico della φρόνησις criticamente risolto nei suoi elementi originarî : l' uso dell'espressione vien ristretto all'àmbito dell' intelligenza etico–pratica, ed è tolto ad essa ogni contenuto teoretico. Quale designazione conveniente della conoscenza propria della ragion teoretica Aristotele raccomanda qui il termine σο-

[1]) Sull'evoluzione del concetto di φρόνησις cfr. sopra, p. 106 segg.

[2]) Cfr. *Eth. Eud.*, A 4, 1215 b 1 e 6 ; A 5, 1216 a 11 segg. Sul concetto di φρόνησις e sul suo significato nell'*Etica Eudemea* cfr. sopra, p. 317 segg., e specialmente 321 segg.

φία, e spiega come la φρόνησις abbia a che fare solo con le cose umane, mentre la σοφία si estende anche alle divine e a tutto il cosmo: e perciò, osserva, anche il nostro uso linguistico ci porta a chiamare Anassagora, Talete e simili personaggi σοφοί, Pericle e uomini del suo tipo φρόνιμοι [1]). La σοφία, egli dice, ha per oggetto, come ogni altra vera scienza, solo l' universale, mentre la φρόνησις si occupa anche dell'applicazione delle nozioni etiche generali al singolo caso pratico [2]). La politica, che in Platone era stata, un tempo, non solo la scienza dominante, ma addirittura quella che aveva compreso in sé ogni sapere umano, vien perciò, insieme con l'etica ad essa subordinata, abbassata a un grado inferiore, suo organo essendo la φρόνησις tanto nella legislazione quanto in quella che in senso più stretto si dice politica. Etica e politica sono tanto lontane dal coincidere con la scienza suprema quanto l' uomo dall'essere la più alta realtà dell' universo [3]). Si avverte qui, in modo evidente, la separazione della metafisica dall'etica compiuta da Aristotele. Essa non importa, certo, alcuna svalutazione del βίος θεωρητικός, e anzi piut-

---

[1]) *Eth. Nicom.*, Z 7, 1141 b 2 ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ'οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δέ, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσι. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι. τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτο ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι. 1140 b 7 διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι. ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. È evidente come qui Aristotele polemizzi contro ciò che egli stesso, da un punto di vista ancora affatto platonico, aveva sostenuto nel *Protreptico* e nell'*Eudemca*.

[2]) *Eth. Nicom.*, Z 7, 1141 a 9 segg. e 5, 1140 a 24 segg.

[3]) *Eth. Nicom.*, Z 7, 1141 a 21 ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν.

tosto implica un innalzamento del suo livello spirituale: ma quanto più alto è il cielo sulla terra, tanto meno esso la tocca, e perciò non è facile trovare nell'*Etica Nicomachea* in che propriamente ancora consista la dipendenza interna della virtù morale dalla conoscenza scientifica, quando si prescinda dalla preminenza spirituale del βίος θεωρητικός a paragone del βίος πρακτικός [1]. Studiosi moderni hanno compiuto a questo proposito acute indagini, ma con risultato negativo: e già il fatto che in Aristotele manchi ogni asserzione positiva circa questo problema è un sintomo della debolezza del nesso che collega la vera e propria dottrina della virtù e dell'*ethos* con la raffigurazione della beatitudine del βίος θεωρητικός, in cui termina e culmina l' intero edificio dell'*Etica* [2]. Una frase come quella che si legge alla fine dell'*Etica Eudemea*, in cui la conoscenza di Dio è elevata a criterio di scelta di ogni valore morale, non s' incontra in tutta la *Nicomachea* [3]. È assolutamente chiaro, certo, come la posizione privilegiata della vita speculativa resti immutata anche in quest' ultima opera: fin dalla sua giovinezza, quando egli, ancora scolaro di Pla-

---

[1]) Cfr. sopra, p. 322.

[2]) L. H. G. Greenwood (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Book Six*, Cambridge 1909, p. 82 segg.) mise giustamente in chiaro, in base a una sottilissima analisi di tutte le espressioni della *Nicomachea* concernenti questo problema, come a tale proposito non ci sia possibile giungere che a soluzioni congetturali.

[3]) Quando il Greenwood dice (o. c., p. 82) che *Actions are good, according to Aristotle, in proportion as they lead to the* θεωρητικὸς βίος *as the end*, la sua osservazione quadra col rapporto che intercorre tra la virtù morale e la θεωρία θεοῦ solo se si presuppone il modo in cui tale rapporto è formulato, nelle sue proposizioni conclusive, dall'*Eudemea*. Per la formulazione della *Nicomachea* va bene invece quel che egli dice a p. 83: *He probably followed to some extent the feelings of the ordinary man in attributing to moral actions an independent goodness of their own and would allow the* πολιτικὸς βίος *to possess a certain rationality and value even though it should ignore or contemn the* θεωρητικὸς βίος *altogether*.

tone, mandò per il mondo il suo *Protreptico*, Aristotele tenne sempre fermo a questo concetto, su cui s' imperniò tutta la sua vita di filosofo. Ma l' idea platonica della dipendenza che legava la dottrina dell'*ethos* e della virtù alla filosofia teoretica e alla teologia si venne in lui sempre più attenuando. L'evoluzione del suo pensiero si attuava infatti proprio nella direzione opposta, tendendo a una distinzione sempre più rigorosa della sfera pratica da quella teoretica; e l'opera più propriamente originale da lui svolta in questo campo era accentrata soprattutto sul geniale approfondimento di quella parte dell'etica, alla cui preponderanza quest' ultima doveva poi il suo stesso nome, cioè la teoria dell'*ethos* e il sistema delle virtù etiche [1]). Accanto a queste Aristotele ammette, sì, anche le διανοητικαὶ ἀρεταί, cioè la cultura spirituale e intellettuale dell' uomo, quale secondo fondamento del valore della personalità: e nel sesto libro della *Nicomachea* offre persino una penetrante analisi di queste facoltà e capacità puramente spirituali dell' uomo [2]). Ma tale analisi è collegata proprio con

---

[1]) Cfr. sopra, p. 542 e *passim*.

[2]) Sembra non si sia ancora avvertito che la distinzione delle ἀρεταί ἠθικαί e διανοητικαί quale appare nell'etica aristotelica era stata compiuta già da Platone, e che il suo scolaro si limita quindi a ripetere ciò che già apparteneva alla tradizione dell'Accademia. Io stesso non l'avevo notato, fino al giorno in cui, leggendo il *Cratilo* platonico in un'esercitazione di seminario del semestre invernale 1926–27, feci la scoperta che le etimologie dei termini tecnici, seguenti ai θεῶν ὀνόματα e ai concetti fisici (quali ἥλιος, σελήνη. ἄστρα, ἀστραπή πῦρ, ἀήρ, αἰθήρ ecc.), sono ordinate secondo un principio preciso. Anzitutto (*Crat.*, 411 D segg.) vengono la φρόνησις, la νόησις, l'ἐπιστήμη, la σύνεσις, la σοφία: poi seguono, dopo la menzione dell'ἀγαθόν, la δικαιοσύνη e l'ἀνδρεία. La menzione della terza fra le virtù che vengono per lo più citate quali esempî tipici di ἀρεταί «etiche», cioè della σωφροσύνη, è inserita dopo quelle della φρόνησις e della νόησις quasi in forma di annotazione marginale: essa è infatti interpretata come σωτηρία φρονήσεως, e quindi tale da poter essere sbrigata così di passaggio. I concetti del tipo di φρόνησις, νόησις, σοφία, σύνεσις e simili sono

l' indagine che porta Aristotele a separare il lato intellettuale della personalità da quello specificamente etico, e, più che aver lo scopo di preparare positivamente e di connettere con la dottrina della virtù quella teoria del βίος θεωρητικός che s' incontra alla fine della *Nicomachea*, accentua il distacco che separa quella parte, originariamente centrale, dell'etica aristotelica dalla vera e propria dottrina della virtù. Essa viene quindi a con-

---

strettamente collegati con quelli di δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία, rientrando con essi nell'estensione del comune concetto di ἀρετή: e mentre queste ultime sono le ἀρεταὶ ἠθικαί nel senso aristotelico della denominazione, le prime corrispondono esattamente alle διανοητικαὶ ἀρεταί del sesto libro della *Nicomachea*. Da ciò consegue che già Platone scisse il concetto della virtù nei due elementi « fronetico » ed « etico », e determinò, col suo metodo della divisione logica, le diverse specie della virtù della φρόνησις e di quelle dell' ἦθος. Ciò è di grave momento per l' interpretazione storica dell'evoluzione dell'etica aristotelica, che anche altrimenti opera, ad ogni passo, con teorie e concetti di stabile tradizione accademica. Caratteristico è d'altronde il fatto che Platone non considerasse ancora la φρόνησις, come poi faceva invece Aristotele nel libro Z della *Nicomachea*, quale semplice sottospecie dell'ἀρετή dianoetica, ma bensì quale concetto generale di tutta questa classe di virtù. Ciò risulta dal passo del *Filebo* (19 A) in cui è detto che si deve concepire la φρόνησις (e la ἡδονή) non soltanto come ἕν ma anche come πολλά nei suoi diversi εἴδη, e si vede in ciò la grande conquista del metodo, prima descritto, della διαίρεσις. E poco dopo (19 D) vengono enumerate le stesse sottospecie della φρόνησις che compaiono in *Cratyl.*, 411 D segg. e nel libro Z della *Nicomachea*. Ciò quadra esattamente con la terminologia e col modo di vedere proprî delle opere giovanili di Aristotele, il *Protreptico* e l'*Etica Eudemea* (cfr. su ciò sopra, pp. 106 segg., 231 s.). Contro tutta questa terminologia platonica e protoaristotelica e contro la delimitazione della φρόνησις tra le διανοητικαὶ ἀρεταί polemizza poi lo stesso Aristotele nel sesto libro della *Nicomachea*. La tendenza odierna ad assegnare il *Cratilo* a un'età relativamente antica mi sembra del resto poco conciliabile con la sua molto specificata teoria della virtù. Questo non è tuttavia che uno solo tra i molti indizî che sarebbero da prendere in esame a questo proposito: nè qui è il luogo, naturalmente, di accingersi a tale impresa. Un nuovo studio radicale di quel difficile dialogo dal punto di vista di quanto oggi sappiamo di Platone risponde a un bisogno urgente: e vi è chi si è già accinto a soddisfarlo [v. ora M. Warburg, *Zwei Fragen zum « Kratylos »*, nelle *Neue Philologische Untersuchungen* edite da W. Jaeger, vol. V, Berlino, 1929].

fermare in modo decisivo la nostra dimostrazione del fatto che il nesso collegante il βίος θεωρητικός col nucleo dell'etica aristotelica si venne sempre più allentando.

Questa ricostruzione della linea di sviluppo dell'etica aristotelica è d'altronde convalidata dalla storia ulteriore che il problema ebbe in seno alla scuola peripatetica. Purtroppo gli scritti etici dei principali scolari di Aristotele sono andati perduti, e per noi la fonte più importante è la cosiddetta *Grande etica* (Ἠθικὰ μεγάλα, *Magna moralia*) tramandata sotto il nome di Aristotele: essa è infatti l' unica opera di morale di questa età che ci sia pervenuta in forma quasi completa, ed è stata composta da un peripatetico vissuto non prima dello scolarcato di Teofrasto [1]. La maniera in cui l'autore ri-

[1] Tale è l'opinione corrente fin da quando lo Spengel pubblicò negli Atti dell'Accademia di Monaco il suo famoso studio sulle tre *Etiche*. Recentemente, dopo che dal Kapp e da me è stata dimostrata l'autenticità dell'*Eudemea*, Hans von Arnim ha sostenuto, in tutta una serie di scritti, che è autentica anche la cosiddetta *Grande Etica* (la quale è invece, com'è noto, la più piccola delle tre), vedendo anzi in essa la più antica ed originaria tra le redazioni dell'etica aristotelica. Ma la sua dimostrazione non è affatto persuasiva: e io debbo pienamente aderire alla confutazione critica che ne hanno compiuta due esperti conoscitori dell'etica aristotelica quali il prof. E. Kapp (nei suoi due scritti in *Gnomon*, 1927) e il prof. J. L. Stocks di Manchester (*Deutsche Literaturzeitung*, 1927). Del resto non è la prima volta che conoscitori anche dottissimi di antichi maestri scambiano la copia con l'originale. L'unico fautore dell'Arnim il (quale attribuirà molta importanza alla cosa) è lo Schleiermacher, nel discorso da lui tenuto all'Accademia di Berlino. E certo egli era persona di spiritualità elevata e di sensibilità fine: ma è noto che il suo contributo alla conoscenza di Platone è frutto di congenialità filosofica ed artistica e non certo di senso storico, giacchè la sua autorità servì anzi a ritardare di decennî quella nozione storica dell'evoluzione del pensiero platonico per cui egli, lo scolaro dei razionalisti di Halle, non aveva ancora la minima sensibilità. Lo stesso spirito egli dimostrò di fronte alla *Grande etica*, che stranamente ritenne la sola non spuria, negando con ciò autenticità alle altre due trattazioni, che erano invece le sole a possederla. Solo la *Grande etica* rispondeva, infatti, all' ideale di una scienza etica valido per la sua mentalità di kantiano: non faceva (a suo modo di vedere) dipendere la morale dalla ragion teoretica, come accadeva invece nei due altri trattati, e lasciava da parte

produce i concetti dell'etica aristotelica, abbreviandoli e chiarendoli e ricollegandosi per lo più strettamente all'*Eudemea* e in seconda linea anche alla *Nicomachea*, coincide pienamente coi metodi di tradizione didattica consueti nelle scuole filosofiche ellenistiche, chiuse ciascuna in sé stessa, anche per quel che concerne la caratteristica mescolanza di ossequio e di libertà nei riguardi della dottrina del fondatore. Non c'è dubbio che il

---

il βίος θεωρητικός. Ma proprio questo è l' indizio fondamentale della sua non autenticità. Oggi che vediamo chiara, nelle singole tappe, la linea evolutiva che da Platone porta ad Aristotele e ai suoi scolari, e comprendiamo la rigorosa necessità interiore di tale processo spirituale, non dovrebbe esser difficile scorgere come la *Grande etica* possa e debba trovar posto solo dopo la *Nicomachea*. Vero è che l'Arnim (come già rilevava con ragione lo Stocks, l. c.) non ha affatto acceduto al nuovo metodo d' indagine, basato sulla comparazione dei testi dal punto di vista dello sviluppo dei problemi. Per la questione che qui c' interessa, quel che occorre è applicare tale metodo anche alla *Grande etica* : e ciò può tenere il luogo di ogni ulteriore confutazione degli argomenti dell'Arnim, i cui procedimenti critici ondeggiano tra l'estremo della severità e l'estremo dell' indulgenza. Per tutta la *Grande etica* questo metodo d' indagine sarà seguito dal mio scolaro Richard Walzer nel suo prossimo libro sull'argomento [frattanto uscito col titolo *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, in *Neue philologische Untersuchungen* edite da W. Jaeger, vol. VII, Berlino, 1929], con cui devo naturalmente venire a contatto per il singolo punto qui preso in esame. Che la *Grande etica* contenga in sé stessa i dati per la sua collocazione cronologica, in quanto adopera come esempio scolastico il nome di Neleo, scolaro prediletto di Teofrasto ed erede della sua biblioteca, nella stessa maniera in cui Aristotele si era valso allo stesso fine, nei suoi scritti, del nome del padre di Neleo, cioè del suo condiscepolo ed amico Corisco, è cosa sfuggita all'Arnim, e avvertita per la prima volta solo dal Wilamowitz (*Hermes*, 1927), che a buon diritto ne inferì non potersi ascrivere la *Grande etica* a un'età anteriore a quella di Teofrasto. L'obiezione, avanzata dall'Arnim (*Hermes*, 1928), che Neleo ascoltò anche Aristotele (vecchio, però !) e non entrò nella scuola solo quando già la dirigeva Teofrasto, trascura la difficoltà fondamentale : la consuetudine aristotelica di citar come esempio Corisco risale evidentemente (come ho dimostrato in *Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, p. 34 e a p. 344 del presente volume) al tempo in cui Corisco frequentava ancora personalmente le lezioni, e ciò accadde ad Asso e a Scepsi subito dopo la morte di Platone, dove egli (secondo Plat., ep. VI) era tornato già parecchio tempo prima. Specialmente le allusioni scherzose dell'*Eudemea* a Corisco danno l' impressione della più viva

metodo dei commentatori peripatetici dell'età più tarda risalga in ultima analisi alla tradizione didattica della scuola, le cui forme si vennero costituendo fin dalle prime generazioni successive ad Aristotele. L'esempio del frammento metafisico di Teofrasto o quello della *Fisica* di Eudemo permettono ancora oggi di constatare chiaramente simile stato di cose: e di recente ciò è divenuto possibile anche per un'età tanto oscura della scuola pe-

---

attualità e presuppongono negli ascoltatori una conoscenza diretta della sua persona. Che Aristotele in un ancor precedente corso di morale (che secondo l'Arnim sarebbe appunto la *Grande etica*) abbia citato il figlio di Corisco, e solo più tardi abbia adottato il nome di Corisco stesso, suo vecchio amico di gioventù, come soggetto costante di esemplificazione, è cosa che contraddice alla logica e alla cronologia. La menzione isolata di Neleo è bensì spiegabile solo quando si presupponga che l'uso esemplificativo del nome di suo padre Corisco fosse stato, in altri tempi, corrente nella scuola di Aristotele: e ciò importa che tale menzione può esser stata compiuta solo nell'età postaristotelica. Che la *Grande etica* appartenga a questo periodo è inoltre provato da parecchi termini tecnici ignoti ad Aristotele, e adottati per primo da Teofrasto (v. perciò il libro del Walzer). Come esempio parallelo si possono ricordare, a questo proposito, i libri spurî della *Storia degli animali*, che furono composti in età postaristotelica e la cui provenienza è in singoli casi più esattamente determinabile solo con l'ausilio di simili analisi terminologiche. E anche quando si voglia prescindere da tutte queste prove, la paternità non aristotelica della *Grande etica* risulta anzitutto dimostrata, ad ogni passo, dalla sua lingua. Naturalmente, come ogni altra prosa peripatetica, essa manifesta l' influsso dello stile aristotelico: ma una gran quantità d' indizî tradisce la sua natura seriore, ellenistica. [Nella redazione originale seguiva, a questo punto, un elenco di tali indizî di lingua e di stile. In questa traduzione esso può esser sostituito da un rinvio al lavoro di Karl Oscar Brink, *Stil und Form der pseudaristotelischen Magna Moralia* (dissertazione presentata a Berlino nel 1931 e pubblicata a Ohlau nel 1933). Le mie annotazioni, più che altro provvisorie e messe insieme a caso, sono infatti ormai superate, o in via di correzione o in via di approfondimento, dalla sua analisi, che si basa su estese indagini comparative condotte sulla *Grande etica* e sui trattati aristotelici non solo dal punto di vista della lingua e dello stile, ma anche da quello della forma del pensiero scientifico. Lo studio del Brink vien così pure a costituire una necessaria ed efficace integrazione del libro del Walzer, i cui esami comparativi concernono soprattutto il contenuto teorico delle tre opere di etica. *N. d. A.*].

ripatetica qual'è l'ultima metà del secondo secolo dopo Cristo, essendosi conservati, attraverso gli estratti che ne fece lo Pseudo–Ocello, brani di un corso peripatetico di questo periodo, il quale è in sostanza una ripetizione parafrasata dello scritto aristotelico Περὶ γενέσεως καὶ φϑορᾶς [1]. Al contributo personale che egli reca nel modo d' intendere l'ormai stabile eredità dottrinale della scuola l'autore della *Grande etica* dà spesso la forma di aporie : egli segue cioè il metodo che già aveva adottato Aristotele nei riguardi della tradizione didattica dell'Accademia, spesso da lui semplicemente seguìta nelle lezioni [2]. Ma anche con le sue omissioni o accentuazioni l'autore della *Grande etica* manifesta spesso la sua posizione personale rispetto ai problemi presi in esame, per quanto, certo, egli sovente non intenda più

---

[1]) I frammenti della *Fisica* di Eudemo sono raccolti nella silloge complessiva dei suoi frammenti curata da Leonhard Spengel. Il frammento metafisico di Teofrasto è stato ultimamente edito dall'Usener. Sul fatto che lo Pseudo–Ocello si sia valso di esegesi peripatetiche dello scritto aristotelico *De generatione et corruptione* composte in età anteriore a Andronico cfr. R. Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar* (*Neue philolog. Untersuchungen*, I, Berlino, 1926), pp. 97–111.

[2]) Di ciò basti qui un solo esempio. In *Eth. Nicom.*, Z 1, 1138 b 20–34 Aristotele dice che il « giusto mezzo », di cui aveva parlato a proposito della determinazione dell'essenza propria della virtù etica, è ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρϑὸς λέγει, ma che questa determinazione non è abbastanza chiara e ha bisogno di essere ulteriormente precisata. In B 2, 1103 b 21 osserva che la definizione della ἕξις moralmente buona come κατὰ τὸν ὀρϑὸν λόγον è universalmente accettata (κοινόν) e può esser senz'altro presupposta, ma deve in seguito ricevere una determinazione più precisa. Infine in Z 13, 1144 b 21 dice che « ora tutti », definendo l'ἀρετή, aggiungevano la formula κατὰ τὸν ὀρϑὸν λόγον : il che naturalmente si riferisce ai suoi scolari, spesso divergenti nella soluzione di tali problemi. Il compito ideale, e ormai insolubile nel particolare, dell' indagine storica è quello di scindere nettamente, in ogni concetto e dottrina di Aristotele, l'originario contenuto accademico e la modificazione che egli vi apportò. Analoga è la situazione della *Grande etica* rispetto ad Aristotele : solo che in questo caso sono superstiti entrambi i documenti originali.

il senso che in origine essi avevano avuto per Aristotele. Ciò accade soprattutto in occasione delle caratteristiche difficoltà che si presentano ad Aristotele in forza del continuo suo riferimento polemico a Platone, spontaneamente determinato dall'evoluzione del suo pensiero. Proprio la fondazione dell'etica sul βίος θεωρητικός era una di tali eredità platoniche, che procuravano difficoltà non piccole all'autore della *Grande etica*.

Purtroppo manca la fine di quest'opera, la quale s' interrompe a metà di quella trattazione della φιλία a cui, com'è noto, segue nella *Nicomachea*, quale suo libro decimo, la trattazione del piacere (compiuta, così, per la seconda volta) e la dottrina del βίος θεωρητικός. Non si può affermare che anche la *Grande etica* finisse allo stesso modo : e certo non è conclusione che possa considerarsi necessaria, dato anche che proprio nella struttura tale opera si ricollega piuttosto all'*Eudemea*, della quale riproduce anche la conclusione. Quest'ultima, costituita dai capitoli sulla relazione dell' εὐδαιμονία con l'εὐτυχία e sulla vera καλοκἀγαθία, corrisponde in certo modo alla dottrina dell'eudemonia svolta alla fine della *Nicomachea*, ma ciò nonostante è tipicamente diversa da essa. Per ciò stesso è inverosimile che la *Grande etica*, la quale desume questa conclusione dall'*Eudemea* (pur cambiandole posto e inserendola prima della trattazione della φιλία), avesse in origine riprodotto anche la conclusione della *Nicomachea* [1]), cioè la raffigurazione

[1]) I capitoli ottavo (περὶ εὐτυχίας) e nono (περὶ εὐδαιμονίας) del libro B della *Grande etica* sono aggiunti in appendice alla teoria della ἡδονή e della sua importanza per l'eudemonia (B 7) ; e corrispondeno esattamente ai capitoli secondo e terzo del libro Θ dell'*Eudemea*. La corrispondenza di questi due capitoli all'ultimo libro della *Nicomachea* vien poi resa anche più evidente se, come nella *Grande etica*, si fanno seguire al capitolo sulla ἡδονή : infatti la trattazione della ἡδονή apre anche il libro decimo della *Nicomachea*. D'al-

del βίος θεωρητικός. Ciò sarebbe anche in disaccordo col fatto che il suo atteggiamento di fronte alla θεωρία e alle διανοητικαὶ ἀρεταί è altrimenti piuttosto negativo. Riproducendo la conclusione dell'*Eudemea*, cioè la dottrina dell'εὐτυχία, è caratteristico come l'autore della *Grande etica* accentui il momento metafisico, la θεία εὐτυχία, tanto essenziale per il punto di vista dell'*Eudemea*, che si ricollega al platonismo tardo [1]). Parimenti, nella trattazione della καλοκἀγαθία, che è pure desunta dalla conclusione dell'*Eudemea*, egli omette il riferimento alla θεωρία θεοῦ e al βίος θεωρητικός. E tralascia anche quello che formava il punto di partenza dell'*Eudemea*, cioè la questione dell'eudemonia e della scelta del βίος, in cui tra le forme eleggibili di vita è annoverato e definito anche il βίος θεωρητικός, ed è con ciò orientata fin dall'inizio in tal senso la soluzione del problema stesso dell'eudemonia. Dopo quel che abbiamo potuto accertare circa il progressivo rilassamento dei legami che nella *Nicomachea* stringevano il βίος θεωρητικός alla parte centrale dell'etica non può meravigliarci il fatto che questo processo evolutivo, di cui possiamo seguire i successivi momenti in Platone, nel *Protreptico* del giovane Aristotele, nell'*Eudemea* e nella *Nicomachea*, ci si manifesti nella *Grande etica* nel suo stadio più avanzato. È il processo di crescente eliminazione dell'elemento metafisico–intellettualistico (cioè, storicamente parlando, platonico) dal seno dell'etica aristotelica. Personalmente

---

tronde non è necessario supporre che un tempo seguisse, nell'*Eudemea*, una speciale trattazione del βίος θεωρητικός, il quale costituiva per essa un principio indiscusso. Nella *Grande etica*, trasferita tutta questa parte B 7–9 dalla conclusione finale alle soglie della trattazione delle virtù dianoetiche, essa resta sostanzialmente esclusa.

[1]) La dottrina della θεία τύχη, propria del vecchio Platone, ha urgente bisogno di esser fatta oggetto di uno studio a sé, senza il quale non è dato inserirla al punto giusto della storia che il problema della τύχη ha avuto nel mondo ellenico.

Aristotele non giunse mai a disfarsi del tutto di questa eredità platonica, che aveva avuto influenza tanto decisiva nella formazione del suo spirito d' indagine e del suo ideale di scienza. Ma gli scolari furono in parte più aristotelici di Aristotele: così il distacco da Platone si manifesta nettissimo nella posizione teorica della *Grande etica*, dalla prima all'ultima pagina dell'opera. Con ciò è connesso il fatto che l'affrancamento dell'etica dalla teoria delle idee, a cui dovevano ancora dedicare tanto spazio e fatica le due *Etiche* di Aristotele, è presupposta dalla *Grande etica* come dato indiscusso, fin dall' inizio della breve rassegna storica con cui essa apre la trattazione. In essa si rinfaccia a Pitagora e a Platone di non aver saputo mantener l'etica indipendente da speculazioni metafisiche: si accusa il primo di aver mischiato il problema della virtù con la metafisica dei numeri e il secondo di averlo confuso con la teoria delle idee e con l'ontologia, e si loda Socrate per essersi tenuto lontano da tale errore [1]).

L'assoluta evidenza e naturalezza che per l'autore della *Grande etica*, come appare fin dalle prime righe dell'opera, è propria della tesi secondo cui l'etica va separata dalla metafisica deve naturalmente manifestarsi soprattutto nella trattazione delle cosiddette virtù dianoetiche e nella questione del rapporto della σοφία con la φρόνησις. Se nel primo Aristotele (*Protreptico*, *Eudemea*) la σοφία e la φρόνησις non erano ancora rigorosamente distinte, perchè la discriminazione morale si basava, affatto platonicamente, sulla conoscenza del sommo bene e quest'ultima determinava in modo diretto e decisivo l'azione morale, nel sesto libro della *Nicomachea* era invece segnata tra esse, come si è mostrato,

---

[1]) *Magn. Mor.*, A 1, 1182 a 10–30.

una precisa distinzione. La *Grande etica* fa ancora un passo avanti nella stessa direzione. Essa invero non si pone affatto da un punto di vista che diverga radicalmente da quello della scuola, e anche in questo punto riferisce in modo esteriormente fedele la ormai tradizionale impostazione aristotelica del problema ; ma ciò nonostante è chiaro come essa proceda oltre i termini raggiunti dalla *Nicomachea.* In quest'ultima è presupposta fin dall' inizio, e mantiene sempre il suo vigore, la piena equiparazione delle διανοητικαὶ ἀρεταί alle ἠθικαὶ ἀρεταί: equiparazione che rende perciò necessaria una minuta giustificazione del fatto che esse vengano esplicitamente distinte. L'accuratezza con cui la φρόνησις, quale ragione specificamente morale e pratica, vi è distinta dalla σοφία puramente teoretica, quale conoscenza dei principî più alti e universali, si spiega col fatto che questa divisione di dominî non era affatto per Aristotele, la cui eredità platonica si faceva in tal modo sentire ancora nell'ultimo periodo della sua evoluzione mentale, una cosa che fosse ormai evidente di per sé. Tale distinzione doveva appunto esser compiuta da lui, e l' indagine particolare che occorreva affinchè le διανοητικαὶ ἀρεταί e la σοφία fossero separate dalla dottrina dall'*ethos* veniva indirettamente a fornire ad esse stesse un nuovo titolo per essere comprese nella trattazione dell'etica. Per Aristotele, in forza del processo evolutivo che aveva percorso il suo pensiero, tale loro posizione intermedia aveva una certa giustificazione interiore. All'autore della *Grande etica*, nonostante la sua fedeltà alla tradizione, essa riesce invece sostanzialmente inconcepibile e incomoda. Quando egli, nell' indagine circa la φρόνησις (A 34), che corrisponde al sesto libro della *Nicomachea*, distingue a priori la parte razionale dell'anima (λογικόν) nelle facoltà della deliberazione pra-

tica e della conoscenza scientifica (βουλευτικόν e ἐπιστημονικόν) presuppone come già stabile e consolidata la distinzione della φρόνησις dalla σοφία, che il corrispondente capitolo della *Nicomachea* considera invece come un punto d'arrivo, a cui riesce a giungere. In ciò l'autore della *Grande etica* segue, come dimostrano gli estratti dalla letteratura di argomento morale della scuola peripatetica che si conservano in Stobeo (II 117, 14 W.), un peripatetico più antico, che sosteneva la medesima partizione. Dalla rigorosa distinzione della φρόνησις dalla σοφία egli trae conseguenze assai più estese di quelle aristoteliche: essa importa infatti per lui addirittura l'emancipazione della prima dalla seconda. Tuttavia egli non fa, in certo senso, che procedere conseguentemente nella direzione presa da Aristotele quando manifesta la sua sorpresa circa il motivo per cui non sia stata totalmente esclusa dall'etica quella σοφία che pur si è separata, come conoscenza puramente teoretica, dalla φρόνησις: ἀπορήσειε δ'ἄν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἠθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινος πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν [1]. Così parla un uomo che si trova di fronte a una tradizione già divenuta stabile, e che esteriormente si sottomette ad essa per quanto di fatto non la capisca più. Non si tratta qui, davvero, di quella meraviglia filosofica, che per Platone è il principio d'ogni sapienza: si tratta di una stupefazione scolastica di fronte a singolarità, ormai non più comprese, della tradizione. Il problema della σοφία ha perduto per l'autore l'attualità che aveva avuta per il platonico Aristotele: per spiegare il motivo della sua trattazione egli è perciò costretto ad escogitare ogni sorta di sottigliezze scolastiche. Si consola col pensiero che sia bene un segno

---

[1]) *Magn. Mor.*, A 34, 1197 b 28–30.

di lungimirante intelligenza filosofica il prendere in esame anche tali questioni collaterali, non riferentisi a rigore all'argomento: d'altra parte, pensa, l'etica si occupa pure dell'anima, e all'anima appartiene anche la scienza teoretica, e via di seguito con simili chiacchiere [1]).

Nell'epoca in cui nacque la *Grande etica* fu persino prospettata, e da qualcuno anche difesa, nel Peripato, la tesi del primato della ragion pratica a paragone della teoretica. Anche la *Grande etica* pone, alla fine del primo libro, la questione se la φρόνησις non sia nell'anima la vera energia dominante, ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται. Che con queste parole si alluda a un reale oppositore della concezione aristotelica, e non soltanto a una difficoltà escogitata per la discussione, è dimostrato anche dal φησί, con cui è citato un argomento del difensore di questa tesi. Certo, la *Grande etica* non si allontana tanto da Aristotele da subordinare la σοφία alla φρόνησις e da espellere del tutto la prima dal dominio dell'etica. È caratteristico per la posizione indecisa dell'autore, rimasto fermo a mezza strada, il fatto che egli non tragga tale conseguenza, a cui tende effettivamente il suo pensiero, ma si tenga stretto alla tradizione scolastica, pur non potendola ormai professare senza restrizioni. Per difendere l'opinione ortodossa della scuola peripatetica contro l'audacia eretica della tesi propugnante il primato della ragion pratica egli ricorre a un' immagine, e paragona la φρόνησις alla funzione subordinata dell'amministratore, mentre la σοφία corrisponde, nell'economia spirituale dell'anima, al padron di casa [2]). Quanto, anche

---

[1]) *Magn. Mor.*, A 34, 1197 b 30–35.

[2]) *Magn. Mor.*, A 34, 1198 b 9 segg. : per il φησί v. 1198 b 11. A prima vista si potrebbe pensare che l'aporia non significasse se non quello che è detto in *Eth. Nicom.*, Z 7, 1141 a 21 : ἄτοπον

nella *Grande etica*, il λόγος perda in realtà d' interesse e d' importanza in confronto dell'*ethos* e degli affetti è dimostrato da una frase come quella che segue, in cui l'autore riassume conclusivamente il suo modo di vedere: ἁπλῶς δ'οὐχ, ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστι ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη [1]. Gli « altri », contro cui egli si rivolge, sono naturalmente in prima linea i creatori dell'etica greca, Socrate e Pla-

---

γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. Ma qui è espresso soltanto il rifiuto del concetto socratico platonico della φρόνησις nella sua ambiguità di significato. Riferendosi il termine φρόνησις originariamente solo a τὰ ἀνθρώπινα, Aristotele non poteva accoglierlo come designazione della suprema facoltà spirituale anche nel senso più lato che gli aveva attribuito il vecchio Platone, il quale comprendeva in esso anche la σοφία; e doveva bensì rimettere in onore, quale forma somma della conoscenza razionale, la σοφία, avendo essa ad oggetto τὰ θεῖα. Viceversa la elevazione della φρόνησις a istanza suprema, contro cui si volge la *Grande etica* (A 34, 1198 b 9), rappresenta a sua volta un ritorno polemico contro questa supremazia aristotelica della σοφία. Che qui non si alluda al concetto platonico della φρόνησις risulta già dal fatto che di Platone non si sarebbe mai potuto dire che egli si fosse opposto al principato della σοφία e avesse attribuito « invece che ad essa » alla φρόνησις il supremo dominio dell'anima. A Platone si addice invece benissimo quel che la *Nicomachea* osserva nel luogo citato: egli ritenne σπουδαιοτάτη la πολιτική, e rispettivamente la φρόνησις, perchè, pur non considerando (per riferire l'espressione ivi usata da Aristotele) « l' uomo come la realtà che nel mondo avesse il massimo valore », concepiva tuttavia come supremo vertice tanto del mondo umano quanto del cosmo quella ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ che era insieme oggetto e della politica e della φρόνησις. Tra quest' ultima e la σοφία, la lotta per il primato poteva nascere solo quando esse fossero state, da Aristotele, nuovamente divise l' una dall'altra, e politica e metafisica avessero cessato di esser quell' unica realtà che costituivano in Platone. Mentre Aristotele si decide per la σοφία, in quanto il suo oggetto sta più in alto nella gerarchia cosmica, il suo oppositore, contro cui poi polemizza la *Grande etica*, prende posizione per la φρόνησις, in quanto essa ἐπιμελεῖται πάντων, cioè ha il comando supremo nel campo pratico, mentre la σοφία vuol restar tranquilla nel suo studio, il più possibile libera da noie. Ma in questo appunto sta, per l'autore della *Grande etica*, il segno della maggior nobiltà: egli vede quindi nella φρόνησις solo l'amministratrice, non la signora dell'anima.

[1]) *Magn. Mor.*, B 7, 1206 b 17.

tone: ma anche Aristotele, in quanto platonico, rientra qui nel novero, risultando anch'egli colpito dal biasimo, mosso dalla *Grande etica*, di aver attribuito all' intelletto grande importanza per l'educazione morale. Dare ai πάθη il posto che ad essi compete nei confronti del λόγος non significa altro che assegnare all'etica il compito di occuparsi anzitutto dell'*ethos*, tanto dal punto di vista teoretico quanto da quello pratico. Il tono deciso con cui l'autore insiste fin dalle prime righe su questa tesi contro Aristotele concorda con la sua restrizione sistematica del regno del λόγος e del λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς [1]). Anche il principale argomento di cui si vale la *Nicomachea* per dimostrare la preminenza della σοφία e del βίος θεωρητικός a petto della vita dedita all'attività pratica, e cioè l' illazione dall'attività

[1]) La *Grande etica* (A 1, 1181 a 1) comincia col definire il proprio nome, dicendo come esso derivi da *ethos*, e come quindi la sua stessa natura di scienza sia da intendere in funzione di tale concetto. Ora questo valersi del nome di «etica» come di quello di una disciplina già rigidamente definita nei suoi confini, e per di più il valersene subito nell'enunciazione iniziale del tema d' indagine, non conviene tanto alla maniera di Aristotele quanto a quella dei commentatori d'età più tarda, soliti anch'essi a prendere le mosse da una delucidazione circa il nome della disciplina trattata volta per volta, secondo quanto corrisponde, del resto, alla stereotipa consuetudine scolastica. Certo, quel che l'autore della *Grande etica* chiama con quest' ultimo nome era già stato designato occasionalmente da Aristotele, quando egli aveva voluto distinguerlo da altri campi d' indagine scientifica, col nome di ἠθικοὶ λόγοι; e così Aristotele aveva, riferendosi a tutto il complesso degli scritti relativi a tale argomento, parlato già senz'altro di ἠθικά come di πολιτικά, ἀναλυτικά ecc. Ma è singolare che nell'*Eudemea* e nella *Nicomachea*, ben lungi dal delimitare il contenuto della scienza etica comprendendone il concetto nel nome di ἠθικά, egli eviti sempre di adoperare tale parola. Essa è piuttosto una semplice designazione collettiva di un complesso di scritti, che trattano fra l'altro anche dell'ἦθος e dell'ἠθικὴ ἀρετή, ma non si limitano soltanto a tali argomenti. La *Grande etica*, invece, è caratterizzata proprio dal fatto che trova riflessa nella designazione di ἠθικά l'essenza medesima della disciplina designata, che per essa è infatti scienza dell'ἦθος: ed è perciò che questa spiegazione del termine costituisce addirittura l' inizio dell'opera.

pensante dello spirito divino alla più alta e preziosa forma di esistenza umana, è lasciato cadere dalla *Grande etica*. Ciò quadra già con l' intento di tener lontano ogni elemento metafisico ; ma evidentemente è anche un modo di schivare l'obiezione che l'attività del Dio aristotelico, contemplatore soltanto di sé stesso, non era affatto la suprema pensabile, così come una simile contemplazione di sé medesimo non sarebbe stata per l'uomo la condizione più perfetta ed eccelsa. Che l'autore della *Grande etica* non prenda alla leggera questa obiezione è dimostrato dal fatto che egli stesso cambia posto a quell'argomento, trasferendolo al problema dell'autarchia dell'εὐδαίμων, e anche colà mette in guardia contro l'affrettata illazione analogica dall'autarchia di Dio a ciò che merita di essere fatto oggetto delle aspirazioni dei mortali [1]).

Ma — è questa la domanda che ora dobbiamo porci — se l'autore della *Grande etica* limitava in modo così de-

---

[1]) *Eth. Nic.*, K 8, 1178 b 7–23. La comune opinione degli uomini attribuisce a Dio la più perfetta beatitudine : ma non è concepibile che la sua attività si esplichi nell'azione, cioè in una qualsiasi forma di azione morale, tale che egli vi si manifesti dotato della virtù del coraggio o della liberalità o della giustizia e dell'assennatezza. Tutto ciò è infatti assolutamente indegno di Dio. Ma una vita a cui venga in tal senso negata l'attività pratica non resta altro contenuto che il puro pensiero : l'opera e la beatitudine di Dio è quindi da concepire come θεωρητικὴ ἐνέργεια, ed anche per l' uomo la più beata forma di vita è quella maggiormente affine a questo divino modo di essere (cfr. *Metaph.*, Λ 7, 1072 b 25). In B 15, 1212 b 37, la *Grande etica* esamina le ragioni di un oppositore di tale argomento. Apparentemente essa non prende posizione rispetto alla tesi obiettata dall'oppositore, in quanto essa concerne l'attività di Dio (cfr. 1213 a 7 τί μὲν οὖν ὁ θεὸς θεάσεται, ἀφείσθω) ; ma che il suo autore l'approvi per quel che riguarda l' illazione da Dio all' uomo, risulta dal passo 1212 b 33 : ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς λόγοις εἰωθυῖα ὁμοιότης λαμβάνεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ οὔτ' ἐκεῖ ὀρθῶς οὔτ' ἂν ἐνταῦθα εἴη χρήσιμος. Egli respinge con ciò la teoria dell'αὐτάρκεια dell'εὐδαίμων, ma insieme anche la parificazione della beatitudine umana alla fruizione temporanea di quell'attività di pensiero, di cui Dio gode eternamente.

ciso ed esclusivo all'ambito dell'*ethos* il campo d'azione dell'ἀρετή umana, poteva egli ancora parlare, in generale, di una διανοητικὴ ἀρετή che stesse accanto alla ἠθικὴ ἀρετή, o non doveva piuttosto il concetto di ἀρετή assumere per lui quel significato della nostra « virtù » o « moralità », che in origine era estraneo allo spirito greco? Dovremmo aspettarcelo, ma in realtà troviamo anche qui, come a proposito della posizione della σοφία, piuttosto un' incertezza e un'oscillazione nell'atteggiamento dell'autore che una decisa intenzione di andare in fondo al problema, ed anzi possiamo constatare come proprio in questo punto le sue espressioni divengano addirittura contraddittorie. La tradizione dell'etica aristotelica gl'insegnava che quale nota del concetto dell'ἀρετή doveva essere considerato il fatto che un'azione o una ἕξις fosse « lodata ». Ora, nel punto in cui l'autore compie per la prima volta la bipartizione dell'anima in λογικὸν μέρος e ἄλογον μέρος, e vi ricollega la distinzione delle ἠθικαὶ ἀρεταί (p. es. valore, dominio di sè) dalle διανοητικαὶ ἀρεταί (senno, saggezza, memoria ecc.), egli mette decisamente da parte, giusta la sua sopravalutazione delle virtù etiche, le διανοητικαὶ ἀρεταί, come se per l'etica avessero importanza soltanto accessoria: la nostra azione viene infatti lodata s o l o quando si tratta di sue proprietà etiche, mentre n e s s u n u o m o vien lodato per le prerogative del suo spirito, come per esempio perchè è saggio o perchè è assennato o perchè ha un'altra qualità di questo genere [1]. Ciò è proprio l'opposto di quel che Aristotele

---

[1]) *Magna Mor.*, A 5, 1185 b 5 ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι (scil. μορίῳ τῆς ψυχῆς) ἐγγίνεται φρόνησις ἀγχίνοια σοφία εὐμάθεια μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἤθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι. κατὰ γὰρ ταύτας ἐπαινετοὶ λεγόμεθα, κ α τ ὰ δ ὲ τ ὰ ς τ ο ῦ λ ό γ ο ν ἔ χ ο ν τ ο ς ο ὐ δ ε ὶ ς ἐ π α ι ν ε ῖ τ α ι· ο ὔ τ ε γ ὰ ρ

sostiene nel passo parallelo della *Nicomachea* e dell'*Eudemea*, dov'è detto che l'uomo vien lodato anche per le proprietà del suo spirito, al pari che per quelle del suo carattere [1]. Così, il concetto di ἀρετή non si è ancora ristretto per Aristotele al significato di «virtù», come è invece già accaduto nell'uso linguistico e nello spontaneo modo di pensare dell'autore della *Grande etica*, che qui polemizza direttamente contro Aristotele [2]. Singolare è soltanto il fatto che egli non è tuttavia tanto conseguente da negar senz'altro il carattere di ἀρετή a qualità spirituali come la φρόνησις e la σοφία, ed anzi, quanto più innanzi procede e maggiormente s'immedesima col pensiero della sua fonte, tanto più torna a confondersi nei riguardi di quel contrasto che aveva prima così energicamente enunciato. Non solo egli conserva tranquillamente la tradizionale denominazione per cui la φρόνησις,

---

ὅτι σοφός, οὐδεὶς ἐπαινεῖται, οὔτε ὅτι φρόνιμος οὐδ' ὅλως κατά τι τῶν τοιούτων οὐθέν.

[1] *Eth. Nicom.*, A 13, 1103 a 4 διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην (scil. τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς)· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς. σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν. Parimenti *Eth. Eud.* B 1, 1220 a 5 ἀρετῆς δ' εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητική. ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς καὶ τοὺς σοφούς.

[2] In *Magna Mor.*, A 5, 1185 b 5 egli fa la seguente distinzione: nella parte razionale dell'anima si trovano φρόνησις σοφία καὶ τὰ τοιαῦτα (l'indeterminatezza di quest'ultima espressione è evidentemente voluta), nella parte irrazionale, invece, «le cosiddette virtù» (αὗται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι). Che egli torni subito dopo, in quel che segue, a valersi inavvertitamente della terminologia aristotelica e parli quindi di ἀρεταὶ τοῦ λόγον ἔχοντος, non può ingannar circa il fatto che quest'ultima concezione è essenzialmente aliena dal suo pensiero. E perciò egli cerca almeno di distinguere tali ἀρεταί da quelle che per lui sono vere, e cioè le etiche, col negare alle prime la nota dell'ἐπαινετόν.

la σοφία, la σύνεσις ecc. appaiono come ἀρεταί, ma si contraddice addirittura palesemente là dove, ricollegandosi al sesto libro della *Nicomachea*, tratta ampiamente anche di esse (A 34). Ivi infatti egli afferma ripetutamente che si è lodati anche per le doti intellettuali, e cerca anzi di dimostrare esaurientemente la causa di questo fatto [1]). Ancor più che il concetto delle « virtù » intellettuali è poi naturalmente aliena dal suo pensiero l' idea aristotelica che non sussistono soltanto « virtù » della parte razionale e irrazionale dell'anima, anche la parte vegetativa (τὸ θρεπτικὸν μέρος) possedendo la sua ἀρετή. Vero è che la tradizione scolastica e la lettera dell'etica aristotelica lo costringono a ricordare questa strana opinione : ma è evidente che egli non presuppone nei suoi ascoltatori o lettori alcuna simpatia per essa, e dichiara miglior partito tener lontana dall'etica la questione se debba ammettersi una simile specie di ἀρετή [2]).

---

[1]) Tale contraddizione non può del resto spiegarsi in nessun modo finchè si creda che entrambe le espressioni derivino dall'opinione personale dell'autore. In A 34 egli si attiene bensì al sesto libro della *Nicomachea*, mentre nel passo antitetico A 5, 1185 b 5 segg. egli trascrive evidentemente un altro peripatetico, che si opponeva all'ammissione di ἀρεταί intellettuali o almeno negava loro il carattere dell'ἐπαινετόν. Dell' influsso di quest' ultimo autore si pensa che sia rimasta traccia anche nel fatto che la *Grande etica* evita di valersi del termine tecnico aristotelico di διανοητικαὶ ἀρεταί (v. per ciò il moralista peripatetico conservato in Stobeo, II 137, 19 : ma cfr. però 118, 1 e 145, 17). Com'è noto, la morale peripatetica posteriore qualifica la virtù dianoetica come quella che non è propriamente tale e la virtù etica come quella che è propriamente tale. Questo allontanamento da Aristotele comincia nella *Grande etica*, o per lo meno la *Grande etica* è il documento più antico in cui noi possiamo segnalarlo.

[2]) *Magna Mor.*, A 4, 1185 a 23 τί οὖν, ἄν τις εἴποι, πότερον καὶ τούτου τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ἔστιν ἀρετή; e a 26 : εἰ μὲν οὖν ἔστιν ἀρετὴ τούτου ἢ μὴ ἔστιν, ἄλλος λόγος. Cfr. invece *Eth. Nicom.*, A 13, 1102 a 32 segg. : ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται (scil. τῆς φυτικῆς καὶ θρεπτικῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς) ; *Eth. Eud.*, B 1, 1219 b 38 διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ [illegible]κοῦ ἀνθρώπου (scil. ἀρεταί εἰσιν). In entrambi

E come ormai egli non capisce più, quando chiede che abbia a che fare la σοφία con la morale, in che senso l'etica aristotelica culmini nella metafisica, così, quando non riesce più a concepire l'ἀρετή umana come grado gerarchico immediatamente superiore a quello costituito dall'ἀρετή delle piante e degli animali, mostra di non intendere più il modo in cui l'etica si fonda sul sistema teleologico della natura.

Si ha la netta impressione che la *Grande etica* si destreggi penosamente tra i bruschi contrasti, che divisero la scuola peripatetica nella prima generazione seguente al maestro. Esse concernevano proprio il punto in cui s'è visto il suo autore oscillare tra l'esigenza dell'ortodossia scolastica e quella di una critica indipendente, cioè la valutazione del βίος θεωρητικός e delle « virtù intellettuali» per la costruzione della vita umana e la loro posizione nell'etica. Conosciamo ancora il nome dell'oppositore, che attaccò aspramente Aristotele e respinse la sua sopravalutazione del βίος θεωρητικός: fu Dicearco di Messene. La tradizione fa di lui, sotto questo aspetto, l'antitesi di Teofrasto, il quale, sia come successore di Aristotele nella direzione della scuola e suo più fedele seguace, sia, certamente, per sua interiore convinzione di uomo dedito alla ricerca scientifica, tenne fermo alla teoria del primato del βίος θεωρητικός. La controversia tra lui e Dicearco dovette essere famosa, perchè ancora ai tempi di Cicerone la gara del βίος θεωρητικός e del βίος πρακτικός per la supremazia era legata a quei due

---

questi due ultimi passi Aristotele presuppone come affatto ovvia l' idea che il θρεπτικόν possieda una sua peculiare ἀρετή. Il meravigliato interrogativo della *Grande etica* tradisce invece la stessa tipica situazione dell'epigono ignaro, che si manifesta anche nella sorpresa circa l' inserzione della σοφία nell'etica, espressa dall'autore in A 34, 1197 b 28 ; e la maniera in cui egli mette da parte la questione è analoga a quella da lui seguita in B 15, 1213 a 6 a proposito del problema se Dio pensi sé stesso.

nomi [1]). Fu Dicearco il peripatetico il quale dichiarò che non la σοφία ma la φρόνησις era l'energia dominante nell'anima umana: come risulta necessariamente dal fatto che egli vide la missione dell' uomo non nel θεωρεῖν ma nel πράττειν [2]). Egli dovè spezzare i nessi che Aristotele, sulle tracce di Platone, aveva ammesso sussistessero tra l'azione morale e la conoscenza dei problemi sommi, e giungere coerentemente all'opinione riecheggiata dall'autore della *Grande etica*: « non si capisce che abbia a che fare la σοφία nell'etica», concernendo quest' ultima solo l' ἦθος e la πρᾶξις [3]). Dicearco dovette svalutare il λόγος per accrescere in compenso l' importanza dell'ἦθος: ed è lecito credere che sia stato lui a negare affatto il carattere di ἀρετή alle facoltà intellettuali del carattere e a restringere tale concetto all'ambito dell'attività etica e politica. Nè si saprebbe chi, all' infuori di lui, fosse potuto giungere all'argomentazione, estremamente eretica per un peripatetico, che l'autore della *Grande etica* cita con molta considerazione: cioè quella che dichiarava falsa la nota deduzione aristotelica per cui, non esistendo nulla di più perfetto di Dio e Dio potendo pensare solo la realtà più perfetta, egli non poteva avere come oggetto del suo pensiero altro che sé medesimo. In tale argomentazione si osservava infatti che un uomo il quale non facesse altro che im-

---

[1]) Cic., *ep. ad Att.*, II 16 *nunc prorsus hoc statui, ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus* τὸν πρακτικὸν βίον *longe omnibus anteponat, hic autem* τὸν θεωρητικόν, *utrique a me mos gestus esse videatur. Puto enim me Dicaearcho affatim satisfecisse, respicio nunc ad hanc familiam, quae mihi non modo, ut requiescam, permittit, sed reprehendit, quia non semper quierim. Quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.*

[2]) Cfr. sopra, pp. 592 sgg.

[3]) Cfr. sopra, p. 591.

mergersi nella contemplazione di sé stesso verrebbe biasimato come un essere insensibile, e che perciò era assurda l'intuizione di una divinità contemplante sé medesima [1]). La dissoluzione del sistema aristotelico del mondo e della sua teologia, che qui si manifesta, muove da un'argomentazione fondata in ultima analisi su un'indimostrabile equazione di valori: vivere significa agire. L'autocontemplazione del νοῦς aristotelico doveva cessare di essere l'ideale supremo della vita umana e divina appena il suo modello terreno, il βίος θεωρητικός del filosofo, non avesse più saputo giustificare, di fronte al vivo sentimento dei contemporanei e a paragone delle altre forme di vita, la propria superba esigenza. Lo stesso Aristotele aveva del resto già insegnato che il βίος θεωρητικός aveva la preminenza sul βίος πρακτικός solo per il fatto che il filosofo raggiungeva nello stesso tempo il grado supremo dell'attività creatrice: esso era l'« architetto» del mondo spirituale e sociale [2]). Quanto più, nel corso dell'evoluzione, la scienza diventava teoretica nel senso nostro della parola, quanto più essa si ritraeva

---

[1]) Si potrebbe pensare a Teofrasto, ma sembra da escludere la possibilità che si tratti di lui. Nel frammento metafisico egli si raffigura infatti palesemente l'attività di Dio, e la forma dell'azione da esso esercitata sulla natura e in particolare sul moto astrale, nella stessa maniera in cui se la raffigura Aristotele in *Metaph.*, Λ 7. L'istanza suprema è ἀκίνητος καθ' αὑτήν, essendo causa del movimento degli altri esseri mercè una forma d'azione diversa dal movimento stesso, cioè mercè la ὄρεξις di questi esseri verso l'ἄριστον. Per questo essi hanno bisogno della ψυχή e della διάνοια, da cui infatti muove la ὄρεξις. Anche il πρῶτον è quindi *a fortiori* da concepire come spirito e come pensamento e volizione del perfettissimo, il quale d'altronde coincide col πρῶτον stesso nella sua perfezione. Nella formula τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον non sembra a me sia nulla che vada al di là della teoria di Aristotele. Dio pensa sé stesso come la cosa migliore che esista, e deve anche volere questo suo esser ottimo. Se invece si esclude il pensamento di sé, si modifica nello stesso tempo l'oggetto della volontà divina e le si dà una direzione diversa.

[2]) *Pol.*, H 3, 1325 b 23.

dalla vita, tanto meno essa poteva far pienamente proprio l' ideale aristotelico del βίος θεωρητικός, e con la sua stessa unilateralità provocava la genesi dell'antitesi, l' ideale del βίος πρακτικός. Dicearco mostrava agli epigoni di Aristotele che essi non rappresentavano affatto il supremo fiore dell' umanità, e che anche nella storia non si trovava mai ombra di una tale supremazia della pura intelligenza sull'attività creatrice.

Torniamo ora, con la nostra indagine, al punto di partenza, e cioè alla tradizione classica circa il βίος dei filosofi più antichi. La profonda mutazione dell' ideale filosofico della vita che si veniva producendo doveva a un tratto farli apparire in una luce completamente nuova. Lo stesso Dicearco compose Βίοι φιλοσόφων, di cui sono superstiti alcuni frammenti che parlano appunto dei pensatori più antichi e che lasciano chiaramente vedere come la concezione etica dell'autore si riflettesse in tutta la sua interpretazione del passato. I più antichi rappresentanti della filosofia erano anche per lui, evidentemente, i campioni di un ideale, e ad essi egli commisurava i filosofi del proprio tempo. Chi, come Dicearco, vedeva lo scopo della società umana nella vita attiva, doveva o giungere al dispregio generale di ogni scienza o contrapporre all' unilaterale forma di vita della filosofia presente l' immagine di un più grande passato, in cui il pensiero aveva ancora realmente posseduto la forza di passare all'azione creatrice. Se si consideravano da questo punto di vista le rare notizie che si avevano circa i più antichi pensatori, si vedeva come accanto alla dedizione al puro contemplare, messa in luce esclusiva da Platone e da Aristotele, essi manifestassero anche una familiarità con la vita pubblica, che era aliena dagli scienziati dell'età di Dicearco e su cui nessuno ancora aveva richiamato l'attenzione. Questi uomini avevano realmente

adempiuto, nel loro βίος, all' ideale di Aristotele, secondo cui i portatori dei sommi pensieri dovevano essere nello stesso tempo gli ἀρχιτέκτονες della vita attiva. Quando Aristotele, nel dialogo Περὶ φιλοσοφίας, aveva dato, con interpretazione modernizzante, ai sette saggi la qualifica di sofisti, era evidentemente incorso in un errore. Proprio questi venerandi personaggi, la cui memoria era fino allora sopravvissuta nella coscienza del popolo greco, avevano impersonato la più compiuta unità di pensiero e di azione. Erano stati legislatori e uomini politici, avvertiva Dicearco [1]), il quale doveva trovar la conferma di questa sua opinione non soltanto nel caso di Solone e di Pittaco, ma anche p. es. in quello di Talete, di cui Platone aveva fatto un puro rappresentante del βίος θεωρητικός. In favore della sua tesi Dicearco poteva facilmente accumulare prove, traendole sia dalle migliori fonti storiche sia, anche, dal regno dell'aneddotica. La tradizione collegava Talete con le maggiori conquiste tecniche della nautica e dell'astronomia. Secondo una notizia conservata in Erodoto, egli era come ingegnere al servizio del re Creso in occasione della sua spedizione contro i Medi, e con una singolare trovata insegnò il modo di deviare il fiume Halys e di abbassare il livello delle sue acque, in modo che l'esercito lidio potè guadarlo senza bisogno di ponti o di navi [2]). Anche se la critica razionalistica di Erodoto dubitava della credibilità della notizia, questa comunque attesta che la comune opinione popolare vedeva in Talete piuttosto

---

[1]) *Fragm. histor. graec.* II, 243 Mueller (framm. 28); Diog., I, 40 ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

[2]) Per il passaggio del Halys cfr. Herod. I, 75 (Diels, *Vorsokr.* [4], 1 A 6). Che nel Peripato si accettasse la tradizione (attestata già in Herod., I, 74) degli studî astronomici di Talete è dimostrato da Eudemo, fr. 94 Spengel.

un pratico che un astratto scienziato. Anche come uomo di Stato egli era intervenuto nella vita delle città ioniche, giacchè era ancora noto ad Erodoto il consiglio da lui dato ai loro abitanti: essi dovevano creare un parlamento comune e trasferirlo nell'isola di Teo, che occupava una situazione centrale fra le città ioniche, e le città, fino allora indipendenti, dovevano essere sottoposte a questo governo centrale, al pari di comuni di un unico stato. Questa tradizione attribuisce a Talete un prestigio politico che si estendeva largamente oltre i confini della sua città natale; ed è certo che Dicearco non si lasciò sfuggire, anche se questo non ci è esplicitamente attestato, simili tratti della sua figura [1]). Nella tradizione della tarda antichità concernente gli antichi pensatori s' incontrano notizie di questa specie, e insieme altre di carattere del tutto opposto, miranti ad attestare come i grandi sapienti, immersi nelle loro ricerche scientifiche, dimenticassero ogni interesse pratico: notizie per lo più tranquillamente giustapposte, conforme al carattere compilatorio dell'opera di Diogene Laerzio e delle fonti affini [2]). Possiamo ammettere come estremamente

---

[1]) Herod., I, 170 (*Vorsokr.*[4], A 4). Diogene Laerzio, I, 25 (*Vorsokr.*[4], 1 A 1) ascrive a Talete anche il consiglio politico, dato ai Milesii, di rifiutare l'alleanza ad essi offerta da Creso: consiglio che li salvò, quando più tardi Creso venne in guerra con Ciro.

[2]) Così, subito dopo la menzione del consiglio politico ricordato nella nota precedente Diogene riferisce come Eraclide Pontico (fr. 47 Voss) facesse dire a Talete, introdotto quale personaggio di un dialogo (evidentemente con metodo simile a quello in cui faceva raccontare a Pitagora le sue precedenti incarnazioni: v. Diog., VIII 4) di essere un isolato e un solitario (μονήρης καὶ ἰδιαστής). Questo tratto conviene naturalmente solo al βίος θεωρητικός: e richiama alla memoria il motto di Aristotele, quand'egli si definisce αὐτίτης καὶ μονώτης (fr. 668 Rose). A questo motto Demetrio aggiunge, come chiarimento, l'osservazione τὸ μὲν γὰρ μονώτης ἰδιωτικωτέρου ἔθους ἤδη ἐστί κτλ.; e ciò spiega il nesso di μονήρης con ἰδιαστής in Eraclide, potendo persino darsi che il motto di Aristotele si ricolleghi direttamente al passo di quest'ultimo. Per Eraclide era naturale che

verosimile, dato che nel caso dei sette saggi siamo ancora in grado di darne una dimostrazione diretta, che le notizie raffiguranti gli antichi filosofi come legislatori, uomini di stato, inventori di espedienti pratici siano state immesse per la prima volta da Dicearco nell'alveo della tradizione. Di tal genere sono le notizie concernenti Anassimandro, Parmenide, Zenone, Melisso e sopratutto Empedocle, le quali mettono specialmente in rilievo l'attiva partecipazione di questi uomini alla vita politica [1].

---

Talete rappresentasse tipicamente il βίος θεωρητικός non meno di Pitagora, di cui egli raccontava il colloquio col tiranno Leone di Fliunte (cfr. sopra, p. 569).

[1]) Anassimandro dedusse una colonia da Mileto ad Apollonia sul Ponto (*Vorsokr.* [4], 2 A 3). Parmenide diede un codice di leggi ai suoi concittadini (*Vorsokr.* [4], 18 A 1 = Diog. L., IX, 23). Zenone fu amico fanatico della libertà, prese parte alla congiura contro il tiranno Nearco (altri lo chiamano Diomedonte o Demilo) e tenne fede al suo ideale politico anche in mezzo alle torture (*Vorsokr.* [4], 19 A 1 = Diog., IX, 26 ; 19 A 6–7). Melisso fu uomo di stato e comandò, col grado di navarco, i Samî nella guerra contro Pericle (*Vorsokr.* [4], 20 A 1–2). Particolarmente ampia è la tradizione concernente l'attività politica di Empedocle (*Vorsokr.* [4], 21 A 1). Essa risale all'opera storica di Timeo, che vedremo come sia stato colui che trasmise alla posterità la tradizione dicearchea circa l'attività politica di Pitagora. Le notizie in sé sono certo, in parte, più antiche di Dicearco: e così, p. es., quella riferentesi all'opera legislatrice di Parmenide è attinta al Περὶ φιλοσόφων di Speusippo, che evidentemente era andato in cerca di un modello per gli analoghi tentativi di Platone. Ma dev'essere pur stata una determinata personalità di storico della filosofia a prospettare a un dato momento, in modo sistematico, le figure degli antichi pensatori mettendo in luce il lato pratico e politico della loro attività, e a raccogliere perciò le notizie che facevano al caso. E un simile interesse per il πρακτικὸς βίος proprio dei filosofi è verosimile solo nell'uomo che vedeva la grandezza degli antichi pensatori soprattutto nella loro attività pratica e li studiava solo per tale motivo, cioè in Dicearco. Non è un caso che questo membro del più antico Peripato non s' incontri tra i dossografi come Teofrasto, Eudemo e Menone, e dimostri di avere interesse solo per i βίοι φιλοσόφων. La cosiddetta «biografia», infatti, è una forma letteraria che non nasce dal mero interessamento per l' individualità in quanto tale, ma bensì ricerca nella vita dei singoli individui la manifestazione del tipo universale che essi rappresentano, cioè l'estrinsecazione di quell'entità ideale che l'etica filosofica intende col nome di βίος, analizzandone le diverse specie.

Pensatori del tipo di Anassagora e di Democrito dovevano naturalmente assumere per Dicearco una posizione tanto più secondaria, quanto più erano invece venuti in primo piano agli occhi dei seguaci dell' ideale della vita contemplativa. Il loro cosmopolitismo pratico suscitava necessariamente la sua antipatia. Quanto ad Eraclito, non era difficile scoprire nel suo pensiero l'aspetto politico e mostrare come egli non fosse stato un puro studioso della natura, dato che egli aveva sentito disgusto per la vita politica della sua patria. A un immediato scopo politico mirava la filosofia di Socrate e si Platone. Certo, sembra che Dicearco abbia visto realizzato non tanto in Platone quanto in Pitagora il tipo ideale del riformatore e legislatore filosofico. Per i lavori dei Peripatetici e dell'Accademia Pitagora costituiva già da tempo un tema centrale dell' interesse filosofico: e la lotta delle opposte interpretazioni della sua figura si faceva, ora, tanto più vivace, quanto più incerti ed oscillanti erano i lineamenti che ad essa attribuiva la tradizione orale.

Dalla metà e fin verso la fine del quarto secolo avanti Cristo s' intendevano col nome di Pitagorici due gruppi affatto diversi di persone. Quando Aristotele, come fa ripetutamente, parla dei « cosiddetti Pitagorici», allude all'ambiente scientifico capeggiato da Archita di Taranto,

---

Non è possibile decidere se, e in che misura, risalga direttamente o indirettamente a Dicearco l'enumerazione di filosofi che svolsero attività politica, e delle loro azioni, compiuta da Plutarco, *adv. Colot.*, c. 32. Questa enumerazione comprende i filosofi fino ad Aristotele e a Teofrasto, ma mancano proprio i sette saggi e Pitagora, che, come è possibile dimostrare, avevano particolare importanza per Dicearco. D' altra parte è inverosimile che egli abbia citato Teofrasto proprio come rappresentante del πολιτικὸς βίος, tanto più in quanto il motivo allegato da Plutarco, sia in questo caso sia in quello di Aristotele, è poco probante, entrambi i pensatori sembrando aggiunti alla serie più per amor di completezza che per altro.

con cui Platone aveva avuto ancora relazioni personali. Sembra per altro che egli non abbia avuto a disposizione alcun preciso punto di riferimento per poter determinare fino a che età risalisse nell' Italia meridionale quella tradizione, e non c'è bisogno di dire che egli non avrebbe ritenuto lecito di riportare le origini alla persona di Pitagora, da cui quell'ambiente traeva il nome. Ma la designazione di Pitagorici era condivisa anche da un altro genere di persone, il cui singolare metodo di vita veniva sovente messo in burla dalla commedia di mezzo, e che quindi doveva essere ben noto in quell'età. Era un ordine di persone pie, che si attenevano a una regola di vita strettamente ascetica e derivavano i loro simboli e le loro intuizioni religiose da Pitagora, venerandolo come fondatore di religione e taumaturgo [1]). Già in età antica, al più tardi nel quarto secolo, vediamo come queste due interpretazioni di Pitagora fossero in lotta tra loro; ed è ben naturale che i due gruppi, i quali in quel tempo non avevano in ogni modo nulla di comune e avrebbero quindi potuto coesistere pacificamente l'uno accanto all'altro, dovessero essere condotti dalla loro denominazione di « pitagorei » o « pitagoristi » a combattersi, per decidere chi di loro fosse il successore del Pitagora autentico e quale dei loro metodi di vita fosse quello veramente pitagorico. La scuola matematico-astronomica che si raccoglieva intorno ad Archita sembra non abbia seguito quel comandamento dell'astensione dalla carne e

---

[1]) Cfr. le fondamentali argomentazioni di E. Rohde nel suo classico saggio *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras* (in *Kleine Schriften*, II, p. 102 segg.). Il Rohde spiega il parallelismo delle due tendenze facendolo dipendere da una scissione sussistente in seno alla scuola, e le considera quindi entrambe unificate nella personalità di Pitagora. Parimenti Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, ed. ted., p. 85. Le testimonianze dei comici sono raccolte in Diels, *Vorsokr.* [4], 45 E, p. 373

da altri cibi, che per il gruppo opposto era invece sacro: ed è quindi ben probabile che sia stata essa ad introdurre nella tradizione la variante, secondo la quale Pitagora non avrebbe predicata tale astinenza. Parimenti sarà stata opera sua l'attribuzione alla persona storica di Pitagora di certi fondamentali concetti politici da essa sostenuti, e di singole tesi matematiche e fisiche [1]). Questi scienziati dovevano provare avversione a raffigurarsi il fondatore della loro scuola come un medico e taumaturgo girovago. Col loro modo di pensare quadrava soprattutto quella raffigurazione di Pitagora che si è incontrata per la prima volta in Eraclide Pontico e per cui esso appariva come l'iniziatore del βίος θεωρητικός. Ma come si spiegava che uomini di tipo tanto diverso facessero risalire i loro ideali di vita al medesimo maestro? Questo problema non era ancora affatto risolto dalle due opposte interpretazioni della personalità di Pitagora, e appariva risolubile solo dal punto di vista di Dicearco, incline a vedere nel pensatore arcaico non un puro teorico di tipo moderno ma un fondatore di stati e un legislatore, che avesse posto tanto la religione quanto la conoscenza in servigio di un'attiva organizzazione della vita.

Di fatto nella nostra tradizione, tarda e affatto leggendaria, concernente la vita di Pitagora, i cui testimoni principali, cioè i neoplatonici Giamblico e Porfirio, riferiscono di seconda e di terza mano fonti antiche come Aristosseno, Eraclide e Dicearco, troviamo accanto al tipo dello scienziato e a quello del taumaturgo ancora

[1]) Il principale rappresentante di questa interpretazione laica della personalità di Pitagora è Aristosseno, che in ciò, stando ad Aulo Gellio (IV, 11, 7 = *Fragm. Hist. Graec.*, II, 273 Mueller = Aristox. fr. 7), seguiva l'opinione degli scienziati pitagorici suoi amici.

un terzo tipo, quello del fondatore di città e del legislatore. I tratti che si riferiscono a quest'ultimo sono invero sempre fusi e confusi, senza alcuna critica, con quelli riferentisi agli altri due: tuttavia alcuni dei primi, e proprio quelli più caratteristici, vengono esplicitamente fatti risalire all'autorità di Dicearco, confermando così la congettura già avanzata da Erwin Rohde, che sia stato quest'ultimo ad elevare Pitagora a simbolo di quell' ideale del πρακτικὸς βίος, a cui egli stesso mirava tanto in teoria quanto in pratica [1]). A ciò egli dovette essere specialmente incoraggiato dall'esempio del pitagorico Archita, che era nello stesso tempo capo di stato e indagatore scientifico [2]). A Dicearco risale la tradizione dei discorsi politico–pedagogici che Pitagora, arrivato nell' Italia meridionale, avrebbe tenuti a Crotone, per incarico del consiglio, agli uomini, alle donne e ai giovani della città; e, anche se Dicearco è stato preceduto da Aristosseno nell'affermazione del grande influsso esercitato da idee pitagoriche sulle condizioni politiche della Magna Grecia e della Sicilia, è possibile tuttavia dimostrare che egli riprese questa tesi e cercò di convalidarla anche meglio con argomenti particolari. L' interpretazione politica dell'attività di Pitagora traeva assai volentieri alimento dalla tradizione concernente la violenta catastrofe dell'ordine a causa del crescente sfavore politico e la fuga del maestro a Metaponto [3]). Ma, ora,

[1]) Cfr. Rohde, l. c., p. 110. In età moderna questa opinione d. Dicearco è stata ripresa dal Krische, *De societatis a Pythagora conditae scopo politico*, 1830.

[2]) Cfr. G. Grote, *Hist. of Greece*, IV, p. 405.

[3]) Per le asserzioni di Dicearco circa i diversi discorsi di Pitagora a Crotone v. Porph., *Vita Pyth.*, § 18, 19. Il contenuto letterale di questi discorsi è riferito da Giamblico (*Vita Pyth.*, § 37–57), il quale lo attinge da un'altra fonte, che a sua volta aveva liberamente composto quei discorsi in base alle indicazioni di Dicearco (cfr. E. Rohde, l. c., p. 132: egli ne conclude che autore dei discorsi sia Timeo). An-

l' intervento di Pitagora nella vita politica di Platone in occasione del suo arrivo nell' Italia meridionale avrebbe seguito senza alcun trapasso alla favoleggiante narrazione dei suoi viaggi di studio in Egitto e in Oriente, e non avrebbe trovato alcun precedente logico nelle notizie

---

che Dicearco (fr. 88 Mueller) presuppone in Pitagora intenti di riforma politica, quando descrive come i Locri, all'arrivo di Pitagora fuggiasco da Crotone, spedissero messi al confine per dirgli che essi stimavano la sua sapienza, ma che non avevano niente a ridire sulle loro leggi né pensavano affatto di modificare il loro regime politico, e che quindi egli si compiacesse di volgere altrove i suoi passi. Circa l' influsso esercitato dai Pitagorici sulla legislazione delle città della Sicilia e dell' Italia meridionale riferiscono diversamente Porfirio (§ 21) e Giamblico (§ 130 : ripetuto abbastanza esattamente, con cambiamenti non essenziali, nel § 172). La notizia di Dicearco circa i discorsi di Pitagora ai Crotoniati passò a Porfirio attraverso la mediazione di Nicomaco (§ 20) ; ed è quindi evidente che egli desumesse da quest'ultimo anche il capitolo sulle legislazioni dei Pitagorici nelle città della Sicilia e della Magna Grecia, che segue immediatamente e che è strettamente connesso a quel che precede tanto dal punto di vista logico quanto da quello linguistico. Nicomaco, a sua volta, aveva desunto questo capitolo (§ 21) non da Dicearco ma da Aristosseno, ossia da una fonte antica di egual valore : ciò è detto da Porfirio stesso (§ 22) per quanto riguarda l' influsso politico del pitagorismo sui Lucanî, Messapî, Peucezî e Romani, cioè sui barbari dei paesi circostanti, ed è quindi da ritener vero anche per quel che concerne le città greche, menzionate prima, della Magna Grecia e della Sicilia. Ora, mentre Aristosseno-Porfirio racconta che i Pitagorici avrebbero dato leggi a Crotone, Sibari, Catania, Reggio, Imera, Agrigento, Tauromenio e ad altre città ancora, e ascrive tutte queste legislazioni ai due presunti pitagorici Caronda e Zaleuco, Giamblico (§ 130) dice che Caronda diede leggi a Catania, cita per Locri, accanto a Zaleuco, anche un certo Timares (a § 172 Timarato) e infine menziona per Reggio, evidentemente basandosi su ampie tradizioni storiche locali e cominciando dall'οἰκιστής Tucle (cfr. Thucyd., VI 3, 3), addirittura una serie di personaggi legati a mutazioni costituzionali (al § 130 Fitio, Elicaone e Aristocrate : al § 172 è aggiunto a questi Teeteto, ma manca Tucle). È escluso che questi particolari si trovassero già nell'esposizione originale di Aristosseno e che Porfirio (o l' intermediario Nicomaco) abbia semplicemente trascurato di riferirli : evidentemente Giamblico non segue qui Aristosseno-Porfirio ma un'altra fonte. Che la versione delle cose data da Aristosseno sia antica e inalterata è provato dal catalogo aristotelico dei legislatori, il quale (come già feci vedere in *Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, p. 45 e qui sopra, p. 385 n. 1) è stato aggiunto in età posteriore al secondo libro della *Politica*. Ivi (1274 a 22) è detto che Zaleuco fu legisla-

concernenti la sua giovinezza ed educazione, se Giamblico e Pompeo Trogo non avessero inserito tra il ritorno da quei lunghi viaggi e l'arrivo nell' Italia meridionale un altro viaggio a Creta e a Sparta, compiuto allo scopo di studiare le leggi di Minosse e di Licurgo [1]. Evidente-

———

tore di Locri, Caronda di Catania « e delle altre città calcidiche della Sicilia e della Magna Grecia» (Porfirio è solo un po' meno preciso nell'esprimersi, ma evidentemente vuol dire la stessa cosa, quando menziona insieme Zaleuco e Caronda come autori di tutte le legislazioni della Sicilia e della Magna Grecia). Per la tradizione locale circa i legislatori di Reggio, superstite in Giamblico, dobbiamo perciò cercare una fonte diversa da Aristosseno : e data la situazione stessa delle cose questo autore non può essere se non Dicearco, che essendo di Messina poteva esser bene informato dei fatti della vicina Reggio, e a cui d'altronde attingevano spesso non solo Giamblico ma anche (come sopra si è visto) Porfirio. Ciò che il catalogo aristotelico dei legislatori sa di Zaleuco e di Caronda, quando estende la loro influenza tanto più largamente di quando faccia Dicearco—Giamblico, è certo già desunto da Aristosseno, perchè il catalogo stesso fu aggiunto al libro soltanto tardi, mentre Aristosseno scrisse assai presto : presso Giamblico (§ 233) egli infatti racconta che la storia (ben nota attraverso Schiller) della fedele amicizia dei pitagorici Damone e Pizia gli era stata raccontata dal tiranno Dionisio in persona, ὅτε ἐκπεσὼν τῆς μοναρχίας γράμματα ἐν Κορίνθῳ ἐδίδασκεν (la cacciata di Dionisio da Siracusa, per opera di Dione, avvenne nel 354). Questa narrazione è in tutto degna di fede e convien bene alla maniera di Aristosseno, che anche altrove si compiace di simili reminiscenze personali (cfr. sopra, p. 574 n., e il grazioso ricordo di Archita che egli, in Giamblico, l. c., § 197, dice essergli stato comunicato dal padre Spintaro). Del resto questo caso insegna come in Dicearco l' idea dell'attività politica dei pensatori antichi non fosse una mera escogitazione soggettiva, ma una convinzione che egli, da buon erudito peripatetico, si era costruita attingendo sempre a buone fonti. Così, per quel che riguarda Pitagora, egli era stato evidentemente preceduto da Aristosseno, a cui lo legavano rapporti di amicizia e che certo influì su di lui anche in tema di dottrina politica. (Analogamente, circa l'attività politica di Parmenide era stato preceduto da Speusippo : cfr. sopra, p. 605, n. 1).

[1] Dopo aver largamente narrato dei viaggi in Oriente e in Egitto, Giamblico (l. c., § 25) fa solo una breve menzione di quello a Creta e a Sparta. Ma che anch'esso avesse salda radice già nella tradizione più antica è dimostrato da Pompeo Trogo (Epitome di Giustino XX 4) : *inde regressus Cretam et Lacedaemona ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus instructus Crotonam venit....* Seguono i discorsi tenuti da Pitagora ai Crotoniati secondo Dicearco (cfr. Porph., § 18) ; ma Giustino evi-

mente questa versione mira, pure arrivando in ritardo, a far posto nella formazione spirituale di Pitagora anche all'elemento politico, e deriva i suoi ideali di educazione politica dall'esempio delle due classiche legislazioni doriche. È la premessa necessaria per l' intervento di Pitagora a Crotone, nella forma in cui risulta dal racconto di Dicearco circa i discorsi che egli vi tenne: e perciò non si può fare a meno di ritenere che derivi da Dicearco anche la notizia del suo viaggio a Creta e a Sparta. L'analogia del modo in cui egli interpretò Platone rende questa congettura anche più verosimile.

In un passo di Plutarco, a mio parere per lo più frainteso, è detto infatti che Platone, nella sua dottrina, fuse evidentemente con Socrate non meno Licurgo che Pitagora, secondo quanto opinava Dicearco [1]. Questa interpretazione delle parole di Plutarco presuppone solo

dentemente conosce già il loro contenuto e ne riproduce i punti caratteristici: l'ampliamento esornativo del racconto dicearcheo e la libera composizione dei discorsi erano perciò già un fatto compiuto nella fonte di Pompeo–Giustino. Il Rohde (*Kleine Schriften*, II, p. 132) dimostrò che loro autore dovette essere Timeo, il quale si valse di Dicearco. Ciò persuade anche perchè Timeo, come storico, era addirittura tenuto dallo stile del suo γένος alla libera invenzione dei discorsi. Timeo è stato molto sfruttato da Pompeo Trogo–Giustino: che la notizia alla fine del capitolo su Pitagora (trasformazione della casa del filosofo in un tempio, in Giustino, XX 4, 18) risalga a Timeo, è dimostrato da Porfirio (l. c., 4), e costituisce il fondamento più solido per l' ipotesi del Rohde.

[1]) Plut., *quaest. conv.*, VIII 2, 2 (fr. 27 Mueller) ἀλλ' ὅρα μή τι σοι προσῆκον ὁ Πλάτων καὶ οἰκεῖον αἰνιττόμενος λέληθεν, ἅτε δὴ τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς οὐχ ἧττον ἢ τὸν Πυθαγόραν, ⟨ὡς⟩ ᾤετο Δικαίαρχος. L'integrazione dell'ὡς è dell'Osann, l'unico che abbia esattamente prospettato tale problema di critica del testo collegandolo idealmente con tutto il complesso della concezione dicearchea, nella ricostruzione della quale egli si è acquistato meriti grandissimi. Il Bernardakis ha accolto l'ὡς nel testo, mentre Ch. Mueller dichiara di non riuscire a scorgere la necessità dell'ὡς, escludendo con ciò, naturalmente, il riferimento di Dicearco a Licurgo: e così già faceva M. Fuhr, *Dicaearchi Mess. quae supersunt*, Darmstadt 1838, p. 58.

una piccola modificazione del testo, senza la quale esso significherebbe: « Platone mescolò con Socrate anche Licurgo e non soltanto, come credeva Dicearco, Pitagora ». In tal caso l'opinione che il personaggio del dialogo plutarcheo esprimerebbe come sua propria sarebbe una integrazione di quella di Dicearco. A sottilizzare sulla costruzione della frase c'è poca probabilità di giungere all' interpretazione giusta, la quale invece mi sembra risulti chiara se si tien conto del senso che qui logicamente è richiesto. Dicearco era proprio quell'espositore della storia della filosofia, che aveva messo dappertutto in prima linea il momento politico. Citarlo non era affatto necessario quando si fosse voluto con ciò appoggiare soltanto l'opinione, comune a tutta l'antichità, che la filosofia platonica fosse una mescolanza di socratismo e di pitagorismo; opinione che si trovava espressa già in Aristotele e che fin dall' inizio era stata convinzione generale delle scuole platonica e peripatetica [1]). La nota particolare, che Dicearco aggiunge a questa opinione corrente, può consistere solo nell'affermazione del rapporto che lega in Platone (veduto naturalmente soprattutto

---

[1]) Cito per ciò, in luogo di testimonianze ulteriori, solo Aristotele, *Metaph.*, A 6, 987 a 29 μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. Specialmente stretta fu la relazione che coi Pitagorici ebbero gli altri platonici, e anzitutto Speusippo, Senocrate, Eraclide, Filippo d'Opunte: e infatti s' intende che Dicearco, ricollegando Platone a Pitagora, poteva alludere solo a una relazione di tal genere con la scuola epicurea, perchè di Pitagora in persona non c'era nessuno scritto. La sua affermazione non fa quindi altro che riprodurre l'opinione dominante nell'Accademia e nel Peripato. Plutarco non poteva pensare a citare, come testimone di essa, proprio lui, e per giunta con la prudente formula ᾤετο Δικαίαρχος, come se si trattasse di una congettura e non dei più noti fatti storici. Le relazioni di Platone coi Pitagorici sono state di recente studiate, e dimostrate assai intense, da E. Frank (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923).

attraverso le *Leggi*) il teorico della filosofia col realizzatore nel campo politico e legislativo. Che il grande pensatore politico trovi il suo modello nell'artificiosa creazione dello stato di Licurgo è per la mentalità di Dicearco doppiamente caratteristico. A Sparta egli vede infatti, da un lato, realizzata la costituzione mista, che è per lui l' ideale dello stato : mi sembra infatti evidente che nella frase seguente Plutarco si riferisca ad essa, e ciò conferma l' interpretazione del passo che qui si è adottata [1]. Tipica di Dicearco è, d'altro lato, l'opinione che in nessun luogo e tempo la filosofia teoretica sia stata la creatrice originaria delle leggi ed istituzioni della vita umana, essendo queste invece creazione degli stati e dei loro legislatori, dalla cui opera storica tutti i filosofi avrebbero poi ricavato i loro concetti. Troviamo espresse queste idee nell' introduzione della maggiore opera dedicata da Cicerone alla filosofia politica : opera nella quale si manifesta di frequente l' influsso della concezione di Dicearco [2]. È questa la premessa da cui dobbiamo

[1]) Dicearco, framm. 21–23 Mueller. Cfr. Fuhr, l. c., p. 29. Insieme con la teoria della costituzione mista Polibio (VI 3, 8 e VI 10) desume da Dicearco la designazione dello stato di Licurgo quale esemplare tipico di tale costituzione. Plutarco (*Quaest. conv.*, VIII 2, 2, p. 719 B) determina la caratteristica dello stato di Licurgo ricollegandosi in modo evidentissimo alla concezione dicearchea di Sparta, e cioè definendola come costituzione mista di democrazia, aristocrazia e monarchia : ed è perciò del tutto chiaro che, con questo stesso argomento, Dicearco aveva sostenuto la tesi dell' influsso di Licurgo su Platone. Essi volevano creare una costituzione che avesse a fondamento non un'eguaglianza estrinseca e meccanica, ma un'eguaglianza proporzionale degli uomini (*suum cuique*), quale soltanto poteva convenire a una « oligarchia assennata» e a una « monarchia legata a leggi». Ma questi sono appunto i tre elementi dello stato ideale di Dicearco.

[2]) Cic., *de rep.*, I 2, 2 *nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt.* Che questa frase e le seguenti siano di origine dicearchea, è una supposizione che per il momento avanzo soltanto, sperando di darne presto altrove la

partire se vogliamo comprendere l' intento che spingeva Dicearco ad avvicinare Platone a Licurgo: e da questo punto di vista si può esser quasi certi che l'accostamento, operato dalla tradizione, di Pitagora alle leggi di Minosse e di Licurgo, quale risulta da Giamblico e da Pompeo Trogo, risale egualmente alla concezione di Dicearco.

Ma fermiamoci qui. Abbiamo visto come il singolare fenomeno da cui ha preso le mosse la nostra indagine, e cioè l'opposta luce in cui la vita dei filosofi più antichi, prospettata ora come βίος θεωρητικός e ora come βίος πρακτικός, è messa dalla tradizione, non sia altro che un riflesso del modo in cui, da Platone a Dicearco, si evolve l' ideale filosofico della vita. Man mano che percorre i suoi gradi, questa evoluzione si rispecchia nell' interpretazione del passato. Non è davvero una novità il fatto che ogni vera storia, la quale non sia soltanto una raccolta di materiali greggi ma si conformi in una raffigurazione del passato, tragga dall' intima vita dell'osservatore i motivi determinanti della sua conformazione e della sua scelta dei fatti. Ogni epoca conferisce quindi al quadro della storia una forma nuova. Ciò è doppiamente vero pei Greci, che non considerarono mai la storia come il semplice apprendimento di qualcosa di ormai accaduto, ma la fecero sempre oggetto di una costruzione intellettuale, o in forza dell' ideale ond'era animato chi la tramandava al futuro o in nome della grande ed universale saggezza che egli vi scorgeva manifestata. La tradizione concernente la personalità e il

giustificazione. Ma la cosa è già di per sé stessa abbastanza evidente. Per attestare che l'attività politica è superiore a quella filosofica Cicerone (l. c., I 7, 12) cita l'esempio dei maggiori filosofi, che, come Platone, si dedicarono almeno allo studio del problema dello stato; ma meglio ancora ricorda quello dei sette saggi, occupatisi tutti personalmente degli affari politici. Anche qui egli attinge a Dicearco (cfr. fr. 28 Mueller).

sistema di vita dei pensatori più antichi, in gran parte aneddotica e leggendaria e spesso soltanto orale, offriva un materiale estremamente plastico, che perciò poteva esser facilmente piegato a raffigurare i mutevoli ideali dell'etica filosofica. Dovremmo adattarci alla rassegnazione, se tutto il valore di questa tradizione si riducesse a quel che essa contiene di dati cosiddetti storici, e che la stessa nostra indagine circa la sue vicende dimostra assai povero. Ma essa conserva bensì importanza per tutti i tempi in forza del contenuto ideale, che eternarono in essa coloro che variamente la conformarono.

Il processo filosofico, di cui abbiamo seguito i riflessi nella tradizione concernente i pensatori più antichi, costituisce, nella sfera del pensiero, un ricorso ciclico di singolare regolarità: ogni momento del processo segue per intima necessità a quello che precede, e non si potrebbe invertire la loro serie senza alterare la direzione del moto e torcerla a serpeggiamento irregolare. Nella storia della cultura greca questo processo di pensiero costituisce un capitolo a sé: e non si valuta in pieno la sua importanza se lo considera soltanto appartenente alla storia, più o meno concludente, di alcune scuole filosofiche. Questo processo circolare è conforme a una legge non solo nel senso che i suoi singoli momenti si susseguono per una necessità logica, ma anche in quello che vi si manifestano in modo esauriente le possibilità proprie dello spirito umano. Nel suo momento iniziale, il binomio Socrate–Platone lega il mondo morale alla conoscenza filosofica dell'essere: in quello finale, l'ideale della vita pratica difeso da Dicearco sottrae di nuovo del tutto la vita e la morale al dominio della grande speculazione filosofica e le restituisce alla propria autonomia, tarpando le ali al pensiero speculativo. Anche l'ideale della vita teoretica perde così il suo vigore. Nei

casi in cui d'allora in poi lo s' incontra, esso si riferisce sempre al mondo della « scienza pura», e si contrappone come tale alla vita pratica: quando non vengano escogitati magri compromessi come il cosiddetto βίος σύνθετος, che di fatto è soltanto una contaminazione estrinseca del βίος θεωρητικός e del βίος πρακτικός. Il βίος θεωρητικός nasce a nuova vita solo quando, permeata ormai dalla scepsi la filosofia e la metafisica scientifica, assume la forma religiosa della vita contemplativa, nel senso in cui essa, dal tempo dell'omonimo scritto di Filone, divenne l'ideale del monachesimo. Particolarmente da notare è il fatto che i Romani, quando incorporarono la filosofia greca classica nella loro cultura, non ne attinsero insieme anche l'ideale filosofico della vita. Certo, ci furono sempre anche tra essi singole persone, che nella loro professione di fede convenivano con la lode del poeta

*felix qui potuit rerum cognoscere causas.*

Ma quando Cicerone si accinse al compito di assegnare alla filosofia greca un posto stabile nel complesso della cultura romana, potè, nei suoi libri *Sullo stato*, conciliare lo spirito politico del suo popolo con la scienza ellenica solo facendo proprio, ad onta della sua venerazione per Platone e per Aristotele, l'ideale dicearcheo del βίος πολιτικός.

# INDICE DELLE COSE PIÙ NOTEVOLI

# INDICE DEGLI SCRITTI ARISTOTELICI

# INDICE DEI NOMI DI PERSONA

## INDICE GENERALE

---

Finito di stampare nella Tipografia Luigi Parma - Bologna
nel novembre 1964